Der Mensch

nach Leib, Seele und Geist

diesseits und jenseits.

Von

C. F. Göschel,
D. j. u.

Leipzig, 1856.
Dörffling und Franke.

Vorwort.

Das nachstehende Büchlein enthält zunächst Lesefrüchte aus und Noten zu D. Franz Delitzsch' biblischer Psychologie, welche den Schreiber dieses ernstlich beschäftigt hat, und noch fortwährend beschäftigt. Davon zeugt das Büchlein selbst dankbarlich, besonders in der ersten Abtheilung; aber es enthält auch noch mehr, nämlich eine Nachlese zu einer dem gegenwärtigen Büchlein nahe verwandten älteren Schrift, „zur Lehre von den letzten Dingen", und zu noch vielen anderen Schriften derselben Feder, über Unsterblichkeit, über die Verstandes-Zweifel dagegen und die Verstandes-Beweise dafür, über „Erstes und Letztes", Anfang und Ende, Prius und Posterius; es enthält auch Nachträge zu vielfältigen Osterfragen am Grabsteine und zu manchen Ostergaben, so wie zu allerlei Betrachtungen über die unsterblichen Lieder von der Hölle hier und dort, auf und unter der Erde, von dem diesseitigen Purgatorium, welches jenseits alsbald endet, und von dem jenseitigen Paradiese, welches diesseits anfängt.

Die gegenwärtigen Betrachtungen über den Menschen bewegen sich recht eigentlich in Kreisen, in engeren und weiteren, die sich stets wiederholen, und doch, oder eben darum in demselbigen Kreislaufe immer Neues finden und erkennen. Ist doch

alles Lehren und Lernen wesentlich encyklisch, ist doch alle Wissenschaft, als lebendiger Organismus, an den Cirkel gewiesen, der sich nicht quadriren läßt, aber zur Uebersicht, zur Umsicht, zur Einsicht dient. Verläuft doch auch im Menschenleben ein Tag wie der andere in dem Kreise seiner Stunden, und bringt täglich Altes und Neues, indem er kommt, und umläuft, und abschließt. So fängt auch der Mensch, und namentlich der Christ tagtäglich von Vorn an mit einem neuen Anfange zu einem neuen — Rechnungs-Abschlusse. Gleichermaßen hat auch alle Wissenschaft ihren periodischen Umlauf: wie viel mehr die Psychologie, oder Anthropologie, in welcher der Mensch recht eigentlich nach allen Seiten mit sich selbst zu thun hat, um womöglich sich selbst verständlich zu werden. Hier gilt es sonderlich, rückwärts und vorwärts zu sehen, um sich und in sich zu blicken, aber auch über sich und aufwärts, und immer von Neuem. Denn das Geheimniß ist groß: der Mensch ist sich selbst ein Räthsel. Darum bedarf er auch des Lichtes von Oben, der Offenbarung nicht allein über Gott, den Dreieinigen, sondern auch über sich selbst, als die Creatur; denn wenn die h. Schrift von der Schöpfung und Erlösung zeuget, so ist hier und dort der Mensch das Ziel.

Darum giebt sie auch in mehr als einem Worte Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? Die Bibel berichtet von dem Menschen und von dem Gottmenschen, von dem ersten Adam und von dem zweiten Adam.

1 Cor. 15, 45 flg. Röm. 5, 12—21.

Aber wie verhält sich der erste Adam zu dem zweiten Adam, und wieder der zweite zu jedem einzelnen Menschen? —

Die Bibel zeuget bald am Anfange von der schöpferischen Bildung des Menschen aus Erdenstaub und Lebensodem zur lebendigen Seele,

1 Mos. 2, 7. = 1 Cor. 15, 44 flg.

Hiernach ist aus Erde und Odem der Mensch zur lebendigen Seele geworden; aber wie ist der Erdenstaub zum Menschenleibe und der Lebens-Odem aus Gott zum Geiste im Menschen geworden?

Weiter berichtet die Schrift von der Empfängniß und Geburt des ersten im Wege der Fortpflanzung mit Gott gewordenen Menschen,

1. Mos. 4, 1.

Aber welch' eine Geschichte liegt zwischen dem ersten erschaffenen Menschen, Adam, und dem ersten gebornen Menschen, Kain! Erst die Sonderung des ursprünglichen Menschen in zwei Hälften oder Geschlechter sammt dem Ehe-Segen Gottes über Adam und Eva. Dann der Sündenfall, der Fluch und die Verheißung. So zieht das erste Menschen-Paar aus dem Paradiese, ehe Kain gezeugt, empfangen und geboren wurde: es zieht aus mit dem Fluche und mit der Verheißung, aber auch mit dem Segen der Ehe, welche, als das Vorbild aller Gemeinschaft, die beiden Hälften wieder zu verbinden bestimmt ist, bis diese zuletzt zur vollen Einheit gelangen.

Wiederum hören wir mehr als ein Wort von der Bereituug des Menschengebeins im Verborgenen, als unter der Erde, und von der ersten Pflege Gottes an dem Keime im Mutterleibe.

Ps. 139, 15. 13.

Hier können wir's immer deutlicher erfahren, daß das Irdische und Leibliche, das Sichtbare und Handgreiflichste das dunkelste Räthsel ist, dunkler als das Geistige und Unsichtbare: ja, der Leib für sich ist das Dunkel selbst, und der Geist ist das Licht: — mens notior corpore.

Aber das ist eben nur der erste Unterricht aus der Schrift, woran wir nicht auslernen. Es ist uns solches Alles offenbaret zu stückweiser Erkenntniß. Das Geheimniß lichtet sich immer, und bleibt doch ein Geheimniß im Verborgenen.

Spr. 30, 19. Pred. 11, 5.

Wie des Menschen Kommen, so ist auch sein Gehen, wie die Ankunft, so ist auch der Abschied, nämlich das Sterben, ein Geheimniß; aber so dunkel es ist, es lichtet sich auch im Lichte von Oben, im Lichte der Offenbarung. In diesem Lichte sehen wir Moses sterben, und wer wünschte nicht auch zu sterben, wie Moses? Moses stirbt hoch oben auf dem Berge Nebo mit einem Vorblick in das gelobte Land, unter göttlichen Tröstungen und Verheißungen, und — **am Munde Gottes Jehova's**, — auf den Ruf des HErrn, in Seiner seligen Nähe, wie unter dem Kusse Gottes.

5. Mos. 34, 1—5.

Dieses Sterben am Munde Jehova's nennt das Neue Testament Entschlafen in Christo,

1 Cor. 15, 18.

Entschlafen durch Jesum,

1 Thess. 4, 14.

Sterben in dem HErrn,

Off. 14, 13.

Und was folgt dann auf das Sterben „von nun an"?

Off. 14, 13.

und in der Auferstehung?

Off. 20, 4. 6. 12.

und nach der Auferstehung, da täglich Alles neu und alle Tage herrlicher wird, da „von Monat zu Monat" neue Früchte hervorsprossen an den zwölf Bäumen am Strome des lebendigen Wassers, da die Blätter dienen den Völkern zu immer neuer Stärkung und Erquickung?

Off. 21, 1. 5. = 22, 1. 2.

Hiermit sind zum Voraus die Kreise bezeichnet, in welchen sich das kleine Büchlein nach Anleitung der h. Schrift von An-

fang bis zum Ende, von der Genesis bis zur Apokalypsis, hin und her, und auf und ab bewegt, aber bald an dieser, bald an jener Stelle auf dem Wege länger verweilt, um den Menschen nach allen Seiten, innerlich und äußerlich, aber besonders nach seinem Innersten kennen zu lernen. Wirklich ist der Mensch selbst ein Kreis, ein Kreis nach allen Beziehungen, der nach dem Leibe am Herzen, nach der Seele an der Empfindung, nach dem Geiste am Denken und Erkennen sein Innerstes, seinen Mittelpunkt hat. So hat auch das menschliche Leben selbst seinen Mittelpunkt an der Erinnerung, als dem tiefsten Innern. Was Erinnerung ist, das erfährt der Mensch täglich besser, und im hohen Alter am besten. Hiermit ist mehr gesagt, als wir ausdenken können, so oft wir uns auch im Kreise rund um bewegen. Aber unversehens wird alsbald das Vorwort selbst zu einem Kreise, gleich den Kreisen, denen es zur Einleitung dient, zu einem Kreise, dessen Mittel- und Höhe-Punkt Nebo, der Berg der Verheißung ist, — die letzte irdische Lagerstätte Mosis, des Knechtes Gottes, bei der wir noch einmal verweilen, um vom Nebo, wo Moses stirbt, nach Golgatha zu blicken, wo Jesus Christus stirbt. Dort stirbt der Mensch in der Nähe Gottes, am Munde Gottes: hier stirbt der Gott-Mensch, von Gott verlassen, aber seinen Geist in Gottes Hände befehlend. (Luk. 23, 46); so neigt er das Haupt, und übergiebt den Geist (Joh. 19, 30). Dort oben auf dem Berge siehet die Hoffnung in das Land der Verheißung: hier am Kreuze kommt die Erfüllung der Verheißung, und überwindet den Tod durch den Tod zur Auferstehung und Himmelfahrt. Dort wird der einzelne Mensch von dem Herrn begraben, und sein Grab kennt kein Sterblicher; hier wird der Gottmensch von Menschen begraben, und das Grab ist sichtlich: es wird vom Engel geöffnet, den Menschen zum Troste, Eingang und Ausgang zu segnen. So ist denn das Sterben überhaupt der Mittelpunkt des Lebens

diesseits und jenseits, und insbesondere der Mittelpunkt der Psychologie, deren Gegenstand der Mensch ist.

Der Mensch ist der Gegenstand unserer Betrachtung, wie sie sich auch bewege, wie sie sich auch extendire oder koncentrire, der Mensch nach seiner Totalität und nach seinen einzelnen Bestandtheilen, oder auch nach seinen unterschiedenen Lebensstufen von der Geburt bis zum Alter, nach seinen Kräften, nach seinen Zuständen, den leiblichen, seelischen und geistigen, in Krankheit und Gesundheit. Das Gebiet ist groß, es umfaßt die entlegensten Sphären des Daseins, nur daß die unterschiedensten Bestandtheile, die entgegengesetzten Zustände als einem Lebenskreise angehörig einander berühren und mit einander zusammenhängen, Leib und Geist, Gebein und Gedanke, Gesundheit und Krankheit, Leben und Sterben. Darüber kann der menschliche Gedanke, wenn ihm das Licht von Oben fehlt, oder sich verdunkelt, nur zu leicht bald dem Materialismus, bald dem auflösenden Spiritualismus verfallen, wiewohl sich auch hier die Extreme berühren. Aber auch die wirklichen Gegensätze berühren sich allerwärts. So gränzen hinieden auch Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Wachen und Schlafen an einander. Sind wir nicht alle krank, nur mehr oder weniger? Sind wir nicht mitten im Leben von dem Tode umfangen? Wir schlafen oft, wenn wir wachen, wir wachen auch — besonders im Traume — wenn wir schlafen: so erzählt A. Gellius (II. 1.) selbst von dem nüchternen Philosophen Sokrates. Mit allen diesen Zuständen hat es die Psychologie zu thun: auch der Traum gehört in ihr Gebiet: ja, sie kann selbst zum Traume werden, insofern es auch wahre Träume giebt, so wie es eine gesunde Theosophie giebt. Aber die Gränze ist fein, darum thut Vorsicht Noth, um eitle Träume abzuwenden (Pred. 5, 6), ohne wahren Träumen und Gesichten sich zu verschließen (Joel 2, 28 [3, 1]). Es thut Vorsicht Noth von Seiten des-

sen, der über alle diese Verhältnisse nachdenkt; aber auch einige Nachsicht von Seiten des Lesers, wenn etwa die Betrachtung in ihren vielgewundenen Kreisen irgend einmal aus der Bahn weichen sollte, oder mit irgend einem Worte Anstoß oder Mißverständniß erweckt.

Und wie leicht entstehen Mißverständnisse, wenn die Wahrheit über den Verstand und das Verständniß geht, und der Verstand nicht sogleich nachfolgen kann, oder will! Wie leicht wird ein Mißverständniß bald durch den einseitigen oder ungenügenden Ausdruck, bald durch das einseitige Verständniß, oder durch Beides zumal veranlaßt! So lehrt zum Beispiele mit seinem guten Rechte der Verstand: Der menschliche Geist ist persönlich, aber nicht die Seele, und noch viel weniger der Leib. Oder er drückt wenigstens das vollständigere Verständniß, das ihm geworden, so ungenügend und einseitig aus. Andrerseits vindicirt die poetische Anschauung aller Zeit umgekehrt dem Leibe mit Mark und Bein zunächst die volle Persönlichkeit, sie nennt den Leib die eigentliche Person: das gehört auch zum Mark und Bein der Wahrheit. Weiset doch auch das Wort, welches namentlich in den Sprachen der h. Schrift die Person bezeichnet, auf die äußere Gestalt, als Abbild des Innern, auf das äußere Ansehen, welches ein Inneres voraussetzt, mithin folgeweise auf ein Inneres und Aeußeres zumal, wie es sich insbesondere im Angesichte des Menschen offenbart. Und so drückt sich denn auch die Wissenschaft über die Persönlichkeit des Menschen vollständiger aus, als einerseits die Reflexion des Verstandes, andrerseits die sinnliche Anschauung; die Wissenschaft sagt: der menschliche Geist ist persönlich, folglich auch Seele und Leib, als zur menschlichen Einheit gehörig. Und dennoch lehrt dieselbe Wissenschaft, daß diese Persönlichkeit auch nach der zeit- und theilweisen Trennung des Geistes und der Seele vom Leibe — dem Geiste und der Seele

unzerstörlich bewahret bleibt, während der Leib im Grabe verweset, oder seine Asche in alle Winde zerstreut wird.

Auch hieran bestätigt es sich immer mehr, daß die Psychologie, welche nach der Seele genannt wird, als Anthropologie alle menschlichen Verhältnisse umfaßt; ja sie betrifft nicht bloß den diesseitigen Zustand des Menschen, sondern auch seinen jenseitigen in dem nachfolgenden Zustande dieses ersten Aeons; ja sie erhebt sich bis in den zweiten Aeon, wo Diesseits und Jenseits eins werden wird. So bleibt auch die Anthropologie nicht an dem Menschen haften, nach dem sie genannt ist, sondern sie geht über sich selbst hinaus, denn sie wurzelt und gipfelt nicht in dem Menschen, sondern in dem Gott-Menschen. Ohne Christologie bleibt die Anthropologie unverständlich: eben darum hat die letztere wie die Christologie so auch die gesammte Theologie zu ihrer Voraussetzung. Sie beginnt mit der Schöpfung, aber ihr Stern und Kern ist — die Erkenntniß der (menschlichen) Sünde, und der (göttlichen) Gnade. Diese Erkenntniß ist das Licht im Dunkel. Ohne dieses Licht bleibt Alles eitel Verwirrung, deren Ursache eben die Sünde ist. Nur die Erkenntniß der Sünde kann die daseiende Verwirrung als den Widerspruch des Lebens successiv erklären und lösen.

Darum bedarf jede menschliche Wissenschaft dieser Erkenntniß, wie viel mehr die Psychologie! Die Psychologie ist ja eben die Wissenschaft, welche den Menschen unmittelbar berührt, und hiermit auch den Widerspruch in ihm, sowohl die Sünde, der er verfallen ist, als auch die Gnade, zu der er berufen ist.

Röm. 8, 19.

Die Psychologie berührt auch diesen Zustand des Menschen nicht bloß hier und da, sondern allerwärts auf allen Punkten, in allen Tiefen und auf allen Höhen, wie auf allen Flächen ihres

großen Gebietes. Eben darum dient die Psychologie auch zur Selbst-Erkenntniß, ja, sie ist Selbsterkenntniß; und wie schwer grade diese Erkenntniß ist, hat auch das heidnische Alterthum und das Delphische Orakel anerkannt. Sieht sich doch kein Mensch selbst ohne Spiegel: ohne Spiegel sieht er nicht einmal sein Aeußeres, sein Angesicht, seine Physiognomie. Zum Spiegel gehört aber nicht bloß der Spiegel von Glas; auch die Menschheit und ihre Geschichte gehört dazu. Die Selbsterkenntniß beschränkt sich auch nicht auf die ethische Seite: das Selbst ist in allen Geistes-, Seelen- und Leibes-Kräften. Und der Mensch an sich ist Mikrokosmos: hiermit ist das ganze Gebiet der Anthropologie bezeichnet, aber was auch diese alles in sich begreift, das faßt sie psychologisch zur Selbsterkenntniß, denn die Seele ist der Mittelpunkt des Menschen. Aber je inhaltreicher dieses Gebiet ist, um so mehr finden auch darauf Arbeiter, die nur einzelne Bausteine herzutragen, ihre bescheidene Stelle; und je lebendiger der Organismus des ganzen Systems zusammen hängt, um so gewisser wird sich auch in einzelnen Beiträgen zum Ganzen der Verband mit dem letztern, und die Stelle in diesem dafür finden und anerkennen lassen. Ist doch auch unsere Gesammt-Erkenntniß hienieden eben nur ein Fragment der Erkenntniß! Es gilt zwar ganz besonders der Psychologie, der Anthropologie, wenn der Apostel schreibt: „Der Geist erforschet — ἐρευνᾷ — alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. „Denn welcher Mensch weiß — οἶδεν —, was im Menschen ist, „ohne den Geist des Menschen, der in ihm ist?"

1 Cor. 2, 10. 11.

Aber derselbe Apostel schreibt auch in derselben Epistel: „Jetzt „erkenne ich — γινώσκω — stückweise, dann aber werde ich — „mich und Anderes — erkennen, gleich wie ich erkannt bin."

1 Cor. 13, 12.

Es ist nicht zu erwarten, daß in unserer eiligen Zeit irgend ein Leser alle in dieser Schrift angezogenen Bibelstellen grade bei dieser Gelegenheit nachlesen werde, — grade darum ist die bloße Bezeichnung der Bibelstellen ohne deren wörtliche Wiederholung nicht weniger bedenklich, als das Bibellesen ohne alle nähere Anleitung —: aber wenn es doch irgend ein Leser versuchen wollte, so wird er sicher auch den Segen dieser Mühe erfahren.

Berlin, am Pfingstmontage, 12. Mai 1856.

C. F. G.

Inhalt.

Zur Lehre von dem Menschen.

Zur Lehre von den letzten Dingen.

Zur Lehre von dem Menschen.

I.

Die H. Schrift Neuen Testamentes unterscheidet vielfältig an dem Menschenwesen verschiedene Bestandtheile, und von diesen Bestandtheilen jeden wieder nach so verschiedenen Beziehungen, daß er sich selbst nicht ähnlich zu bleiben scheint, wie sich der Mensch selbst vor und nach dem Falle, und seit dem Falle vor und nach seiner Erneuerung durch die Wiedergeburt nicht ähnlich zu sehen scheint. Darnach ist die wechselnde Terminologie in der H. Schrift zu erklären, bei welcher überall die großen Thatsachen vorausgesetzt werden, welche das Alte Testament zuvor gegeben, und wie sie zunächst in den drei ersten Kapiteln der Genesis zusammengefaßt sind. So unterscheidet z. B. der Herr selbst Leib und Seele, wie Irdisches und Ueberirdisches (Matth. 6, 25), und dann wieder Fleisch und Geist, wie das verderbte Alte und das neue Leben, wie Geburt und Wiedergeburt (Joh. 3, 6). Der Apostel Paulus unterscheidet Leib und Geist, aber beide als Werke Gottes, so wie er denn auch wieder den eigentlichen Leib von dem Magen unterscheidet (1 Kor. 6, 13—20); aber dann unterscheidet er auch wieder Seele und Geist als Natürliches und Uebernatürliches (1 Kor. 2, 14; 15, 44), so daß die Seele, als das irdische und natürliche Element mit Fleisch und Blut zusammen zu gehen scheint (1 Kor. 15, 50). Wieder unterscheidet der Hebräer-Brief Seele und Geist, aber als zusammengehörig (Hebr. 4, 12). Und der Apostel Jacobus unterscheidet Leib und Geist wie Leib und Leibes Odem zu einem Gleichnisse für Glauben und Glaubensleben (Jac. 2, 26).

Hiernach erscheinen die in dem Menschenwesen verbundenen Bestandtheile immer nur in einem durch den Sündenfall hervorgekommenen Gegensatze, im Dualismus, ja zum Theil im gänzlichen Zerfalle, der sich bis zum Widerspruche zwischen Fleisch und Geist steigert. In diesem Sinne stehet geschrieben: „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, und was vom Geiste geboren wird, das ist Geist" (Joh. 3, 6). Wir finden denselben Gegensatz schon im A. Testamente eben so bezeichnet (1 Mos. 6, 3. Jes. 31, 3). Und der Apostel sagt: „Wandelt im Geist, so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen. Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch. Dieselbigen sind widereinander (Gal. 5, 16. 17). Der Geist wider das Fleisch, und das Fleisch wider den Geist, oder, wie der Apostel Petrus schreibt, das Fleisch wider die Seele (1 Petr. 2, 11), oder, wie Paulus anderweit schreibt, das Gesetz der Glieder gegen das Gesetz des Gemüths (Röm. 7, 14—24). Es stehet auch geschrieben, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben werden (1 Kor. 15, 50).

Der Dualismus zwischen Fleisch und Geist will zweien Herren dienen, worüber er zuletzt, wenn ihm keine Hülfe wird, dem Fleische verfällt (Matth. 6, 24). Dieser Dualismus wird auch als Anarchie, Antinomie, Akatastasie, oder als Turba bezeichnet.

Daß noch Eins wider das Andere ist, das deutet noch auf einen Verkehr zwischen Beiden, wie dieser auch der Verwirrung verfallen ist. Und der Verkehr deutet auf ein Mittelglied, wie es auch unsichtlich in den Dualismus verschlungen ist. Aber wie und wo ist es zu finden?

Der Dualismus ist der Zustand des alten Menschen, wie dieser geboren wird. Dagegen ist als Heilmittel die Erlösung gegeben, daß der Mensch wiedergeboren und ein neuer Mensch werde durch die Gnade Gottes in Christo, wenn diese Eingang und Annahme findet, oder, wie es auch ausgedrückt worden ist, wenn die direkten Akte der göttlichen Gnade zu reflexen Gnadenakten gedeihen und dann diese bewahret werden, wie sie uns zuerst in dem Sakramente der Taufe zukommen.

Es stehet geschrieben: „Das Wort ward Fleisch" (Joh. 1, 14), um die dem Fleische verfallen sind, von dem Willen des Fleisches zu erlösen. Es stehet auch geschrieben: „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches" (Röm. 8, 3), um die Sünde durch Ein Opfer im Fleische zu verdammen.

Und hiermit ist in Einem Zweige auf dem alten Stamme zu dessen Veredelung, in Einem Gliede des gesammten Menschengeschlechtes, aber Kraft der dadurch angebahnten Gemeinschaft für Alle, in dem Gott-Menschen für die Menschen, der Zwiespalt, welchen die Sünde angerichtet hatte, überwunden, in Einem überwunden, und darum in Allen überwindlich geworden. Der Zwiespalt war eben der Dualismus zwischen **Fleisch** und Geist im alten Menschen: er wird nun zu desto entschiednerem Kampfe zwischen **Geist** und Fleisch.

Der Dualismus ist wesentlich der Zerfall der ursprünglichen Einheit im menschlichen Wesen. Diese ursprüngliche Einheit war als lebendiger Organismus die innerlichste Verbindung beider Seiten, Leibes und Geistes, durch das Mittelglied, welches den Gegensatz zu vermitteln bestimmt war, aber durch die Sünde dem Gegensatze selbst verfallen ist. So ist aus dem dreigliedrigen Leben der Dualismus entstanden, welcher den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch zum Widerspruch verkehrt. Aber durch die Erlösung, deren Verheißung und Erfüllung, ist das ursprünglich dritte Glied des menschlichen Organismus wieder frei geworden zur Ueberwindung des Zwiespalts.

Und dieses Mittelglied ist nichts anderes, als die Seele, welche, statt daß sie Leib und Geist zu vermitteln bestimmt war, durch die Sünde in sich selbst gespalten und selbst dem Dualismus verfallen war. Jetzt wird die Seele wieder frei, aus langer Knechtschaft erlöset und ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgegeben. Psyche athmet auf, und hebt die Flügel.

Hiermit sind wir unwillkührlich an die heidnische Fabel von Eros und Psyche erinnert, welche grade in der Zeit, wo die Weltherrschaft des Heidenthums zu Ende ging und die Sonne des Christenthums auf-

ging, — durch Apulejus — aus der Lehre der Mysterien heraus in die Oeffentlichkeit trat. Wir sind damit zugleich auf die mannichfachen christlichen Deutungen gewiesen, welche die wunderliche Fabel seit Fulgentius Ferrandus erfahren hat.*

Die heidnische Fabel von Eros und Psyche gehört auch zur Einleitung in die christliche Psychologie. Die Fabel erzählt, wie Psyche, die jüngste von drei Königstöchtern, in Folge ihrer Schönheit viele Versuchungen zu bestehen hat, bis sie nach vielem Irren und Suchen, nach manchem Falle und langer Knechtung, nach öfterer Entzweiung und Trennung von den Ihrigen — endlich zum Siege und Frieden, zur Freiheit, zur Ehe gelangt.

Die älteste christliche Deutung der heidnischen Fabel seiten des Diakonus Fulgentius zu Carthago ist der erste noch rohe Versuch, die stummen Zeichen zur Sprache zu bringen: dennoch möchte dieser Versuch, nach welchem von jenen drei königlichen Töchtern die älteste Schwester das Fleisch, die Zweite den Geist in der Freiheit des Willens, und die jüngste — die Seele bedeutet, mehr Beachtung in Anspruch nehmen, als ihm zur Zeit geworden ist. Es ist auch nicht nothwendig, daß eine Deutung die andere ausschließen müßte. Ist uns doch selbst die Homonymie der griechischen Sprache, welche für Seele und Schmetterling Ein Wort hat, nichts weniger, als gleichgültig. So viel ist aber gewiß, daß in dem Hause jenes Königs von drei Geschwistern Psyche die jüngste, und folglich die dritte war.

So sind auch in dem irdischen Hause dieser menschlichen Hütte (2 Kor. 5, 1) der Glieder drei, Leib, Geist, Seele. Und wir werden noch sehen, ob nicht die Seele, die Psyche, auch an dem Menschen-Gebilde das dritte und jüngste Glied ist, dem es auch nicht an Wandelungen und Prüfungen, an Läuterungen und Metamorphosen fehlt, wie sie jeder

---

* Vergl. A. G. Lange's vermischte Schriften und Reden. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von K. G. Jacob. Leipzig 1832. S. 131 bis 144. „Ueber den Mythus von Amor und Psyche."

Schmetterling zu bestehen hat, und wie sie jene königliche Prinzessin in mannichfacher Weise zu erfahren gehabt hat.

Aber das ist nur eine Fabel, und noch dazu eine heidnische, woran vielleicht manche liebe Christen-Seele ein Aergerniß nimmt, wiewohl auch der Heiden-Apostel nur vor den profanen Mährchen alter Weiber warnt (1 Tim. 4, 7), aber namentlich den Heiden einen Rest von Licht wiederholt zugesteht (Röm. 1, 19. Ap. 14, 16. 17; 17, 23. 27. 28), einen vielfach verdunkelten Lichtfunken, welcher aus der Ur-Offenbarung und Verheißung an Adam und Noah — transpirirt ist, und auch in allerlei dunkeln und unverstandenen Bildern nachzittern kann *.

Wirklich finden sich, wenn wir nur Acht haben, wie an Adam und Eva vor und nach dem Falle, so an jedem Menschen, dem alten und dem neuen, der Bestandtheile drei, wie sie auch vor der Erneuerung unter einander verwirrt und verkommen sind. Diese Drei sind, wie gesagt, Leib, Seele und Geist; und die Seele ist die Mitte, welche vom ersten Athemzuge an Leib und Geist zu verbinden, den Leib aus dem Fleische zum Geiste zu erheben, den Geist dem Leibe anzueignen bestimmt war — und ist.

Darum kann auch derselbe Apostel, welcher Fleisch und Geist im unversöhnlichsten Zwiespalte als wider einander bezeichnet, in guter Zuversicht beten: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch durch „und durch, und euer Geist ganz sammt der Seele und dem Leibe „müsse behalten werden unsträflich auf die Zukunft unsers Herrn Jesu „Christi" (1 Thess. 5, 23). Darum stehet auch geschrieben von der Kraft des Wortes Gottes, welches Seele und Geist, auch Mark und Bein durchdringet, die innersten Sinne und Gedanken des Herzens zu sichten und zu richten (Hebr. 4, 12). Ja, es ist dieselbe Trichotomie, wenn der Apostel Paulus schreibt: „Preiset Gott in euerm „Leibe und in euerm Geiste, welche sind Gottes!" (1 Kor. 6, 20). Denn diese Prei-

* Es ist bekannt genug, und doch nicht überflüssig in Erinnerung zu bringen, daß Paulus auch einen jambischen Trimeter aus einer Komödie des Menander wörtlich nachgeschrieben hat — 1 Kor. 15, 34. —

sung im Leibe und im Geiste ist eben selbst das Dritte, die Seele des Leibes und Geistes.

Hiernach bestehet das Menschenwesen **aus** Leib, Seele und Geist, oder vielmehr **in** der werdenden Einheit dieser drei Bestandtheile oder Faktoren; und die Seele ist das Mittelglied, welches Leib und Geist vereinigt. Die Seele ist mithin sowohl das Leben des Leibes, als das Leben des Geistes. Das Leibesleben ist zunächst im Blute (3 Mos. 17, 11), aber der Geist ist es, der da geistlich lebendig macht (Joh. 6, 63). Dieses gedoppelte, aber im Menschen zur Einheit vereinte Leben ist die Seele, welche von Leib und Geist zumal ausgehet, um beide wirklich zu vereinen. Wenn die Seele nur von einem Momente ausginge, entweder von dem Leibe, oder von dem Geiste, so wäre sie nicht ein Drittes, und könnte auch nicht die Zwei gründlich vereinen, — wozu ein Drittes gehört, — sondern es bliebe bei dem Dualismus, nur daß von dessen beiden Momenten eins wieder aus zwei Momenten bestände, oder vielmehr jedes aus zwei Momenten, der Geist aus Geist und Seele, der Leib aus Fleisch und Blut.

Wirklich ist die Seele das Dritte im Bunde, so daß sie nicht allein aus dem Geiste, sondern auch aus dem Leibe, näher aus dem Leibes-Blute stammt. Nicht sind etwa zwei Seelen im Menschen, eine natürliche und eine geistige, sondern die Geistes-Seele ziehet die Leibes-Seele in sich zu einer einigen Seele, welche Leib und Geist zu einen bestimmt ist, una alma sola (Dante: Prg. XXV. 74). Ueberall, wo ein Gegensatz ist, welcher sich nicht widerspricht, sondern sich nur ausschließt, um sich einzuschließen, da fehlt auch das Dritte nicht, welches beiden Seiten angehört, und darum auch beide zu einigen bestimmt ist, nur daß zuvor das Fremdartige und Widersprechende ausgeschieden werde. — Dieß ist die Trichotomie des Menschen, welche die Schrift lehrt, und darum auch die Wissenschaft anerkennen muß zu weiterer Verständigung *.

---

* Vergl. Dr. v. Schubert: Die Geschichte der Seele. §. 44. — J. F. v. Meyer: Blätter für höhere Wahrheit XI. S. 180 flg. und anderwärts. Derselbe: Inbegriff der christlichen Glaubenslehre. S. 133 fl. (Abschn. III. 5. 6).

Der Mensch gehört zweien Welten, zweien Reichen an, der natürlichen und der übernatürlichen Sphäre: die Seele ist das Band zwischen beiden Reichen. Weil die Seele in der Mitte ist, so gehört sie nach der einen Seite der Natur an, — darum nennt die Schrift den natürlichen d. i. den der Natur ausschließlich verfallenen Menschen auch seelisch (1 Kor. 15, 45—49); aber nach der andern Seite gehört sie dem Geiste an, — darum stehet geschrieben: „Fürchtet euch nicht vor „denen, die den Leib tödten, aber die Seele nicht zu tödten vermögen" (Matth. 10, 28; 16, 26. Marc. 8, 37). Nach jener Seite ist Seele und Leib Eins, als natürlich, nach dieser ist Seele und Geist Eins, als übernatürlich. Aber damit ist die Trichotomie nicht widerlegt, sondern recht eigentlich bestätigt.

Seele (1 Petr. 2, 11), auch Herz (1 Petr. 3, 4. Röm 2, 29) wie Gemüth (Röm 7, 25) bezeichnen vielfältig den Geist im Gegensatze zum Fleische: aber Seele bezeichnet nicht minder (1 Kor. 15, 44 fl. 2, 14) die leibliche, fleischliche natürliche Seite des Menschen im Gegensatze zu seiner Bestimmung für den Geist. Ein Zeichen mehr, daß die Seele wirklich ein Drittes ist, welches ebensowohl dem Leibe, als dem Geiste angehört! Aber auch ein Zeichen mehr, daß in dem alten Menschen Leib, Seele und Geist dem Fleische verfallen sind, bis er neu wird!

Die Seele ist recht eigentlich das Herz, das Centrum, das Band, die Mitte des gesammten Menschenwesens, darum wird auch die Lehre von dem Menschen vorzugsweise nach diesem Mittelpunkte, nach der Seele benannt als Psychologie. Seele ist der Ausdruck für den Mittelpunkt und Lebens-Puls aller Erscheinungen: Psyche bedeutet den lebendigen Odem, und zugleich den ersten zarten Hauch, der im Schmetterlinge die Luft durchkreiset: aber im Menschen wird die Seele des Leibes zur Geistes-Seele durch den Geist.

Mit der Trichotomie des Menschen stimmt auch die Geschichte von der ersten Schöpfung nach der göttlichen Offenbarung wörtlich überein. Denn der Leib des ersten Menschen wurde von Gott unmittelbar aus der zuvor geschaffenen, bereits mit Lebenskraft begabten, fruchtbaren

und blutrothen Erde gebildet, so daß der Erdenstaub schon Blut und Leben in sich hatte, ehe ihm Gott bei der Schöpfung einen neuen Odem einhauchte. Aber nun kam auch durch den neuen Odem das Leben aus dem Geiste zu dem Leben aus der Erde, Mark und Bein, Seele und Geist gegenseitig zu durchdringen und zu einen. Nun kommt erst durch das Leben des Geistes das ursprüngliche Leibesleben aus der Erde zur Einheit mit sich und mit dem Geistesleben. So stehet in den beiden auf einander folgenden Erzählungen der Genesis geschrieben, von welchen jedes Wort unerschöpflichen Inhalts ist. Im ersten Kapitel vernehmen wir, wie Gott den Menschen schafft, ein Männlein und ein Fräulein, nach seinem Bilde und zu seinem Gleichnisse, für die Herrschaft über die Erde und Alles auf der Erde (1 Mos. 1, 26—28). Im zweiten Kapitel wird uns näher berichtet, wie Gott zuerst aus der befeuchteten und befruchteten lebensfrischen Erde den ganzen Menschen bildete, und diesem alsbald den lebendigen Odem einhauchte. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele (1 Mos. 2, 6. 7). Hier sehen wir erst den Leib aus der Erde, dann den Geist aus Gott, zuletzt die Seele aus Leib und Geist als das Dritte zur durchdringlichsten Vereinigung des Ganzen in Einem Menschen hervorgehen. Diesen selben erst mit dem leiblichen Natur-Leben, dann mit dem Lebens-Odem des Geistes begabten, zuletzt zu einer lebendigen Seele gewordenen ganzen Menschen sonderte dann Gott der HErr geschlechtlich in zwei Hälften; und so entstanden Mann und Frau aus dem anfänglich Einen Menschen, Zwei als Ein Fleisch (1 Mos. 2, 18—24), erst begeistet in Einem für Beide (1 Mos. 2, 7), dann in beiden Hälften gesegnet (1 Mos. 1, 28).

So viel ergiebt sich ohne Weiteres aus der uns offenbarten Urgeschichte des Menschen-Geschlechtes, daß der Schöpfer Himmels und der Erden zuerst den ganzen Menschen in Einem Individuum gebildet, und erst alsdann zu zwei Individuen für beide Geschlechter gesondert hat. — Außerdem ist auch wohl zu beachten, daß der Schöpfer gleich in der ersten Bildung des ersten Menschen anders zu der Bildung des Leibes und der Leibes-Seele, anders zu der weiteren Ausstattung des Gebildes mit dem Geiste sich verhalten hat. Erst schafft, bildet er Leib und Leibesleben aus der schon zuvorgeschaffenen Erde und ihrem Staube,

dann bläset er dem neuen Gebilde einen neuen Odem ein, und, nachdem er eben dieses Gebilde in zwei Hälften, zu zwei Geschlechtern, gesondert hat, segnet er beide Hälften, ein Männlein und ein Fräulein.

So sind wir nun Gottes Geschöpfe, und zwar Gottes Geschöpfe nach Seinem Bilde und Gleichnisse: darum sind wir auch mit dem Odem aus Ihm selbst ausgestattet und begabt: wir sind göttlichen Geschlechts (Ap. 17, 28. 29), aber nicht Götter, sondern mit einem Hauche aus Seinem Odem empor gehobene Erdenwürmer, denen Seele und Geist inwohnt.

Aber das Substrat des ersten ganzen, beide Geschlechter noch ungeschieden in sich fassenden Menschen war Erde, rother, feuchter Staub. Der Leib ist das Erste: aber lebendiger Leib. Dazu kam denn der neue Lebens-Odem aus Gott. Daraus ward eine lebendige Seele (1 Mos. 1, 27; 2, 7). Erst darauf erfolgte die Differenziirung des Menschen in beide Geschlechter, und die göttliche Segnung beider (1 Mos. 2, 21—24; 1, 28). So wiederholet auch Paulus (1 Kor. 15, 45): der erste Adam ward als lebendige Seele, als zunächst seelisches Wesen: der zweite Adam versetzt wieder in das Leben des Geistes, wozu der Mensch gleich anfänglich geschaffen, aber durch den Sündenfall untüchtig geworden war.

Jener Lebens-Odem des Geistes war das Ebenbild des dreieinigen Gottes: der Leib aus Erde sollte in dieses Ebenbild verklärt werden, und zwar durch die Seele, welche wir daher als das Abbild des Ebenbildes fassen können, ohne darum ihre natürliche Seite zu verläugnen.

Leib, Seele und Geist ist nach der geschlechtlichen Differenziirung eben sowohl in dem Weibe, als in dem Manne, wenn auch etwa — wie es scheint — in dem Manne, als dem Haupte, der Geist, in der Frau, als der Gehülfin, die Seele oder die receptive Seite vorwalten möchte. Wie die engste Verbindung eines Mannes und einer Frau zu Einem ganzen Menschen in Einem Fleische als Ehe bezeichnet und diese von Anbeginn an (Matth. 19, 8) als unauflöslich eingesetzt war, so ist auch das Verhältniß zwischen Geist und Seele als ein unauflöslicher Ehebund ange-

sehen, und der Leib als die Mitgabe (mancipium) bezeichnet worden, als die Mitgabe, welche die Seele dem Geiste zubringt. So viel ist gewiß, daß diese Mitgabe, wie die Erde überhaupt, vor dem Menschen für ihn bereitet worden war.

Tertullianus, welcher in obiger Weise der Ehe zwischen Mann und Frau das intime Verhältniß zwischen Geist und Seele vergleicht, setzt hinzu: O beatum connubium, si non admiserit adulterium! — (de anima 41). — Tertullian's Gleichniß, zu dem sich auch Augustinus bekennt, nimmt jedenfalls das ernsteste Nachdenken in Anspruch: es liegt schon, dunkel und entstellt, der heidnischen Fabel von der Ehe zwischen Eros und Psyche zum Grunde.

Noch näher liegt dem ernsten Nachdenken die biblische Namensbezeichnung des ersten Menschenpaares. Adam wurde der erste Mensch genannt, als er noch ungetheilt war. Adam hieß auch die erste Hälfte nach der geschlechtlichen Theilung. Heva oder Eva hieß die zweite Hälfte. Aber was heißt das?

Adam heißt Erde, blutrothe Erde aus Erdenstaub. Der Name erinnert den Menschen an das irdische Substrat, in welchem sein Anfang liegt, — und seit dem Falle und Zerfalle an den Tod, als der Sünde Sold (1 Mos. 1, 26; 2, 7; 3, 19; 8, 27. Pred. 12, 7). Aber der Name erinnert auch zugleich an die eigentliche Bestimmung des Menschen zur Verklärung des Erdenleibes in den Geist, der dem Leibe und Leibesleben eingehaucht ist. Darum ist der Mensch in der Schrift nach der Erde genannt, und nicht nach dem Geiste, zu dem der Erdenleib erst verklärt werden sollte*. In dieser Beziehung findet der Mensch sein natürliches Ebenbild an dem Erdenwurme, welcher demnächst in der Puppe

* Wie Adam von Adamah, so wird Homo von Humus abgeleitet. Dem entgegengesetzt bedeutet *ἄνθρωπος* wenigstens nach Platon (Kratylos 399. C) einen, der aufsieht, und über das, was er gesehen, nachdenket. Und ebenso soll das deutsche Wort Mensch, Mann, von Meinen, Minnen, Denken stammen, während es andererseits auch vom Fleische, Magen abgeleitet wird. Eins hebt empor, Eins beugt in den Staub. Und was bedeuten die Menschen als *μέροπες*? Darnach scheinen sie wieder nach einem Privilegium benannt zu sein, nämlich nach der Sprache (*ὄψ*), deren sie theilhaftig sind, oder die sie zu theilen und zu artikuliren verstehen, *μερίζοντες*. Vergl. 2 Tim. 2, 15.

begraben liegt, bis er daraus als Schmetterling auffliegt, als Psyche nach der griechischen Sprache. Das ist auch eine Erinnerung für die stolzen Menschen — Dante (Purg. X. 121 — 129.):

> Non v'accorgete voi che noi siam vermi
> Nati a formar l'angelica farfalla
> Che vola alla giustizia senza schermi?

Heva deutet auf das Leben, aber zunächst auf das Naturleben, das schon in der Erde ist, auf die irdische Seele, welche der Geistes-Seele unauflöslich sich vermählt, und zwar wieder zur Erinnerung an den menschlichen Anfang, so wie an die endliche Bestimmung (1 Mos. 2, 7; 3, 20). Heva nannte Adam, der gefallene, nach dem ihm von Gott verliehenen Privilegium der Sprache (1 Mos. 2, 19) seine Ehehälfte (1 Mos. 3, 20).

So sind Adam und Heva, der eigenthümlichen Bestimmung des Menschengeschlechts gemäß, zur Unterscheidung von den Engeln nicht nach dem Geiste, in den erst alles Fleisch verklärt werden soll, sondern nach Leib und Seele genannt worden, womit die Schöpfung des Menschen beginnt, wie sich denn auch bei dieser Schöpfung die Thätigkeit des Dreieinigen anders verhielt zu Leib und Leibes-Seele, womit das Werk begann, anders zu Geist und Geistes-Seele, womit es sich vollendete.

Aber Das betrifft nur die Schöpfung des ersten Menschen am Anfange. Wie verhält sich nun Gott nach vollendeter Schöpfung bei der Fortpflanzung und Vermehrung des Menschengeschlechts? — Das ist die Frage, worüber die Ansichten und Meinungen der Gläubigen auseinandergehen. Daß Gott auch hierbei fort und fort wirksam ist, das kann freilich nicht bezweifelt werden, und wird es auch nicht (Joh. 5, 17). Gott wirket Alles in Allem: von Ihm kommt alle gute Gabe. „Ein jegliches Haus wird von Jemand bereitet; Der aber Alles bereitet, das ist „Gott" (Hebr. 3, 4). So wirket Gott auch in der Fortpflanzung des Menschengeschlechts. Wir können es alsbald an Kain wahrnehmen. Kain ist der erste Mensch, der so geworden ist, wie wir alle nach ihm, nämlich erzeugt, empfangen und geboren mit Gott, unter Gottes Mitwirkung, אֶת־יְהוָֹה. So ist er auch als empfangen Kain ge-

nannt. So zeuget und saget die Mutter Eva selbst, so berichtet die Schrift (1 Mos. 4, 1) wörtlich*, um Gottes Mitwirkung zu offenbaren. Darum werden Kinder eine Gabe des Höchsten genannt, und Leibes-Frucht ist ein Lohn (Ps. 127, 3. 1 Mos. 33, 5; 48, 9). Darum sprach Jakob zu Rahel: Bin ich doch nicht Gott, der dir deines Leibes Frucht nicht geben will? (1 Mos. 30, 2). Von Gott kommt Irdisches wie Ueberirdisches. — Augustinus sagt: Deus dat, etiamsi de propagine dat. — Aber ist Er nun auch, wie am Anfange, anders im Mittel bei der ersten Leibesbildung zum Leben, anders bei der Einpflanzung des Geistes zum Leben? Die nächste Antwort scheint kaum zweifelhaft, nämlich daß sich der Unterschied in dem Verhalten des Schöpfers am Anfange auch bei der von Ihm ausdrücklich geordneten Mehrung unsichtbar erweisen werde. Der Zweifel ist nur, wie sich dieser Unterschied erweiset und erkennen läßt. Das ist die Frage.

Einige sagen: es ist bei der Fortpflanzung des Menschengeschlechts durch Zeugung, Empfängniß und Geburt ein Unterschied, wie bei der ersten Schöpfung, zwischen dem ersten Werden des Leibes und Geistes nicht zu erkennen, oder aus der Schrift zu entnehmen, und folglich auch nicht selbst zu machen: wir müssen daher dabei stehen bleiben, daß, wie sich Leib und Leibesleben sammt der Sünde von Glied zu Glied fortpflanzt und forterbt, so auch Geist und Geistesleben zugleich mit dem seelischleiblichen Substrate von Glied zu Glied im Menschengeschlechte sich fortzieht nach Art der Ranken und Reben des Weinstocks. Das ist der Traducianismus im Allgemeinen seit Tertullianus († 220) bis zur Stunde.

Andere sagen: Ist auch der Unterschied zwischen Leibes- und Geistes-Entstehung am Embryo mit den leiblichen Augen nicht zu erkennen, und mit dem Verstande nicht nachzuweisen, so ist er doch einerseits aus

---

* So lehrt zunächst der Urtext nach der richtigen Erklärung des Wortes את. So übersetzt auch die Septuaginta διὰ τοῦ θεοῦ: so die Vulgata per Deum. So übersetzen auch die neueren Sprachen: per dono di Dio; — par l'Eternel; — from the Lord. Nur Dr. M. Luther hat das eben so kleine als bedeutungsreiche Wort את für die Akkusativ-Form angesehen. Ueber 1 Mos. 4, 1 wäre ein Buch zu schreiben.

dem unläugbaren Unterschiede zwischen Leib und Geist, welcher sich erst in der Seele vermittelt, andererseits aus dem Unterschiede des schöpferischen Verhaltens zu beiden Seiten vom Anfang an zu erschließen. Ist daher die leibliche Zeugung, als wirkliche Fortpflanzung unter Gottes fortwirkender Macht, der Bildung des ersten Menschen aus einem Erdenkloße und dann aus einer Rippe zwar nicht gleich, aber doch analog, — auch Leib und Leibesleben des ersten Menschen war nach der Substanz noch vor ihm da, und wurde traducirt, — so wird auch die mitfolgende Verleihung des Geistes für jedes neue Menschengebilde der ersten Einhauchung des göttlichen Odems und der ersten Segnung des ersten Menschenpaares zwar nicht gleich, aber doch entsprechend sein, indem Gott hier näher als dort hinzutritt, sei es Schöpfung, oder Segnung, oder Empneusis aus Gott zu nennen. Das ist der sogenannte Creatianismus im Allgemeinen seit Hieronymus († 420) bis zur Stunde.

Es sind noch Andere, welche sagen: Weil der bei der Schöpfung selbst wahrnehmbare Unterschied in der Neubildung der drei Bestandtheile des Menschenwesens bei dem Fortgange von Glied zu Glied nicht zu erkennen ist, so dürfen wir ihn auch bis auf nähere Nachweisung nicht eigenmächtig fixiren, aber eben so wenig schlechthin läugnen; sondern es ziemet uns das Nichtwissen in Allem, das uns überhaupt noch nicht offenbaret ist, oder sich wenigstens dem Einzelnen noch nicht evident erschlossen hat. Das ist die Stellung des Kirchenvaters Augustinus und des deutschen Reformators Martin Luther zu der schweren Frage. Die alten Skeptiker nennen eben diese Stellung Epoche.

Und wie stellen wir uns nun zu diesem Räthsel? — Der Traducianismus scheint nicht bestehen zu können, insofern er den deutlich indicirten Unterschied der entgegengesetzten menschlichen Bestandtheile gleich bei der ersten Entstehung im Fortgange verwischt und schlechtweg ausgleicht: er trägt die Entstehungsweise des Leibes auf den Geist über. Der Creatianismus kann sich nicht rechtfertigen, insofern damit jener Unterschied als menschliche Zeugung und göttliche Neuschöpfung in abstrakter Weise fixirt werden sollte: er unterscheidet nicht die anfäng-

liche Schöpfung von der Entstehungsweise des Geistes, welcher darum nicht neugeschaffen ist, weil er nicht traducirt ist. Beide Vorstellungsweisen fehlen darin, daß sie nur ein Entweder Oder statuiren. Dürfen wir nun unsrerseits den Unterschied weder mit dem Traducianismus verwischen, noch mit dem Creatianismus abstrakt feststellen, so müssen wir jedenfalls im Allgemeinen einräumen und voraussetzen, daß Gott bei der Begeistung jedes neuen Menschen-Sprößlings unmittelbarer im Mittel ist, als bei der leiblichen Zeugung selbst. So hat, wie der Dichter singt*, die heiße Sonne an der Zeitigung der sauren Traube zu süßem und feurigem Weine näheren und unmittelbareren Einfluß, als an ihrer ersten Entstehung. Und dieß ist eben die Wahrheit des Creatianismus, welche die Schrift verbürgt (Ps. 139, 13—16. Jer. 1, 5), ohne darum den Traducianismus, wenn er sich auf sein Gebiet beschränkt, auszuschließen (Ps. 51, 7). Aber auch dieser Creatianismus erfährt doch noch bis auf diese Stunde ebenso wie die Trichotomie von werthester Seite Widerspruch: wir dürfen auf weitere Verständigung hoffen.

Dem konkreten Creatianismus, welcher bei jedem neuen Menschengebilde zwar nicht eine neue Schöpfung im Sinne der Genesis statuirt, aber einen Hauch aus Gott, eine Inspiration zu einem neuen Spiraculum vitae in Anspruch nimmt, scheint mehr als eine Thatsache der Offenbarung zu widersprechen; aber es ist eben nur der menschliche Verstand, der ihm unter solchem Schilde widerspricht. Weder widerspricht ihm die Ruhe Gottes seit der Schöpfung (1 Mos. 2, 2), denn Er ruhet wohl von der Schöpfung, aber Er wirket fort (Joh. 5, 17), und segnet und heiliget, wenn Er ruhet (1 Mos. 2, 3)**. Noch widerspricht ihm der schon in der Schöpfung selbst wahrnehmbare Unterschied zwischen der ersten Bildung des Mannes und des Weibes, wornach es scheint, als sei schon Eva nach dem Geiste traducirt, denn Eva ist so gut wie Adam von Gott unmittelbar gesegnet, und zwar sind beide als Menschen nach dem Bilde Gottes gesegnet: und die Empneusis ist Beiden in Einem, in dem noch ungetheilten Gesammt-Menschen geworden. Eva ist ja nicht

* Dante: Purg. XXV. 77. 78.

** Vergl. Dr. Richers: Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgeschichte. 1854. S. 200.

Adam's Kind, sondern Adam selbst im anderen Geschlechte, Adam der Mann, Eva die Männin (1 Mos. 2, 23) oder Fräulein (1 Mos. 1, 27). Dem konkreten Creatianismus widerspricht auch nicht die Lehre von der Erbsünde, welche letztere nur um so zurechnungsfähiger wird, in sofern ein neues Fünklein göttlichen Lebens zwar dem sündlichen Fleische verfallen ist, aber sich doch noch davon unterscheidet und ihm widerstrebt. Wirklich gefährdet der sogenannte Creatianismus die Lehre von der Erbsünde so wenig, als der Begriff der Inspiration, der wir die H. Schrift verdanken (2 Petr. 1, 21), denn auch diese tilget hienieden den Erbschaden nicht. Endlich steht auch dem die Lehre von der Inkarnation des Wortes nicht entgegen, welche vielmehr mit dem abstrakten Traducianismus inkompatibel ist, aber dem mit dem Traducianismus verbundenen Creatianismus wesentlich entspricht: denn diese Inkarnation des Wortes beruhet wesentlich darauf, daß der Sohn Gottes als des Menschen Sohn **in** das Fleisch gekommen ist, **in** unser Fleisch und Blut, und wirklich Fleisch geworden ist, aber nicht **durch** das Fleisch, sondern als ein neues Reis auf dem alten Stamme. Wohl sind daher auch an diesem neuen Adam alle drei Bestandtheile des Menschenwesens — Leib, zeitanfängliche Seele, zeitanfänglicher Geist — von der menschlichen Fortpflanzung aus der Mutter wesentlich bedingt, zum Zeichen, daß Er uns in Allem gleich geworden, ausgenommen die Sünde; aber es sind auch eben deswegen an dem Menschensohne mehr als an den übrigen Zwischengliedern Traducianismus und Creatianismus, wie Inkarnation (Sarkosis, Ensomatosis) und Inspiration (Empneusis, Epileusis, Episkiasis) wohl zu unterscheiden. — Ein typisches Vorbild, ein alttestamentlicher Schatten ist Isaak (1 Mos. 21, 1. 2. Gal. 4, 22 fl.). Das Vorbild erfüllet sich in Christo. Wirklich wiederholt sich an dem zweiten Adam am sichtlichsten die Bildungsgeschichte des ersten Adam, wenn auch anders nach den veränderten Verhältnissen: aber wir müssen uns auch hüten, das große Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes verstandesmäßig fassen und die hypostatische Vereinigung der Gottheit und Menschheit regelrecht erklären, den Zirkel quadriren zu wollen.*

* Dante: Par. XXXIII. 133—141.

So viel ergiebt sich aber klärlich, daß grade an dem zweiten Adam, wie an Adam und Eva, die Wahrheit des Creatianismus einen Schritt weiter hervor, und der Traducianismus mehr zurücktritt. Hier und dort ist der gewöhnliche Weg der Fortpflanzung auf dasjenige Maas beschränkt, welches die Kontinuität der Geschlechtsfolge bedingt. So geht am Anfange aus dem Manne die Mutter aller Lebendigen als Jungfrau, und in der Fülle der Zeit aus der Jungfrau der Menschensohn hervor, und zwar hier wie dort durch die Kraft des Höchsten.

Die Wahrheit des nach der Analogie so genannten, aber grade durch seinen Namen mißverständlichen Creatianismus besteht wesentlich darin, daß er das natürliche und übernatürliche Moment unterscheidet, und jedem giebt, was ihm gebührt. Traducianismus und Creatianismus unterscheiden sich, wie Naturalismus und Supernaturalismus, wie Leib und Geist, so doch daß die Seele aus und zwischen beiden das Band ist, welches den Dualismus überwindet, oder zu überwinden bestimmt ist.

So sind nun Leib, Seele und Geist, diese drei, Ein Menschenwesen: sie sind schon vom Anfang an als die drei Factoren des Embryo vereinigt zu weiterer Entwickelung. Und diese Einheit ist unauflöslich, denn der Tod trennt den Leib von Geist und Seele nur auf Zeit. Dennoch ist der Abschied als solcher schmerzlich. Die Seele scheidet ungern von dem ihr verordneten Gefährten, aus dem sie nach einer Seite stammt: sie hat einen schweren Kampf zu bestehen, ehe sie überwunden abziehen muß: mit dem letzten Todesstoße erfährt sie auch das letzte Fegefeuer, den letzten Merismus, der durch und durch dringt zur letzten Läuterung. Die andere Seite ist, daß sie nach dieser bitteren Scheidung zu ihrem glorreichen Siege gelangt kraft des Geistes, welchem sie folgt, wie dem Feuer die Flamme: so singt der Dichter*.

Das Erste ist aber, daß die Seele unterliegt, das ist, stirbt, indem sie den Leib verlassen muß: das Zweite ist, daß sie ohne den Tod mit dem Leibe zu theilen abzieht, weil sie des Geistes geworden ist. Es ist

---

* Dante: Purg. XXV. 97—99.

wichtig und dem Ernste der Wahrheit gemäß, daß wir um der einen Seite willen die andere nicht übersehen. Aber das Letzte ist, daß dem Geiste nicht allein die Erinnerung mitfolgt, und nun erst recht innerlich wird, sondern auch mit der Erinnerung die Sehnsucht nach dem Leibe in der ganzen Zwischenzeit bis zur Auferstehung verbleibt, — wie der Dichter singt[1]. Erinnerung und Sehnsucht zeugen zumal von einem fortdauernden Rapport zwischen der Leiche und der Seele bis zur dereinstigen Wiedervereinigung in der Verklärung.

Haben doch in der Sprache des A. Testaments Seele und Leiche oft dasselbe Wort zur Bezeichnung. Die Leiche heißt auch Seele (3 Mos. 19, 28. 4 Mos. 19, 13). So bezeichnen wir wohl auch Seele und Leiche zumal als Manen des Verstorbenen. Aber wir wollen nicht rechten, wenn etwa Andere solchen Sprachgebrauch nicht so hoch anschlagen mögen.

Die Seele hat auf Erden keine bleibende Statt, aber doch eine Stätte (Hebr. 13, 14), ein zerbrechliches Haus, aber doch ein Haus von Gott (2 Kor. 5, 1). Ich bin beides, dein Pilgrim und dein Bürger (Ps. 39, 3). Wir sind Fremdlinge, Einlieger und Beisassen auf Erden, und zwar deshalb, weil die Erde Gottes ist: aber eben deshalb kann der Abschied nicht bloß als leicht angesehen werden. Sind wir auch Gäste hienieden, so haben wir doch gastliche Herberge gefunden, von der wir uns mit Schmerzen trennen: sehnen wir uns auch als Pilger nach der bleibenden Statt, nach der oberen Heimath, je länger je mehr[2], so ist doch der letzte Abschied[3] als der Uebergang zunächst ein Kampf und Schmerz, wiewohl wir in dem Allen weit überwinden durch den Glauben an Den, der uns zuerst geliebt hat: denn ich bin gewiß, daß weder Tod, noch Leben mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm HErrn (Röm. 8, 37—39). Wer so stirbt, der stirbt wohl.

Summa.

Der HErr, unser Gott, ist einem jeglichen Menschen auf dem Wege seines Lebens manchmal und mancherlei Weise besonders nahe, einmal

[1] Ebendas. Prg. XXV. 83. Par. XIV. 63.
[2] Dante: Prg. XXVII. 109—111.
[3] Ebendas. XXX. 49—54.

näher, als das anderemal, aber am nächsten zum Anfange und zum Ende, zum Eingange und zum Ausgange, im ersten Werden vor der Geburt und im letzten Sterben bis zum Tode und den Tod hindurch.

Der Segen des HErrn zum ersten Empfange ist das Geleit zur Geburt und — zur Wiedergeburt durch das Sakrament der Taufe, als des Siegels. Das Geleit des HErrn zum letzten Abschied führt hinüber. — Aber wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Worte; dann aber von Angesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12).

II.

Die Lehre von dem Menschenwesen und von seiner wunderbaren Komposition, die wir alle an uns tragen, als ein noch ungelöstes Räthsel, pflegt sich in den verschiedensten Individuen auf das verschiedenartigste abzuspiegeln in mannichfachen Bildern und Vorstellungen, welche gleichwohl dem Gegenstande nicht genügen können. Die Menschen suchen fort und fort nach Ausdrücken, die ihren Wahrnehmungen entsprechen, nach Zeichen, die dem Verständnisse zu Hülfe kommen könnten, nach Gleichnissen, die das Geheimniß versinnlichen möchten. Solche Erläuterungsversuche sind lehrreich und förderlich, wenn sie auch nicht zutreffen, und noch weniger erschöpfend bis zum Grunde dringen. Auf diesem Wege bringt jedenfalls die metaphysische Psychologie der empirischen und pragmatischen reichen Stoff zu mancherlei Beobachtungen.

St. Paulus nennt den menschlichen Leib bald ein Haus und eine Hütte der Seele, jetzt irdisch und zerbrechlich, nachmals himmlisch und ewig (2 Kor. 5, 1), bald ein Faß oder Gefäß (2 Kor. 4, 7. 1 Theff. 4, 7), bald den Tempel Gottes, so wie Leib und Seele Werke Gottes zum Preise Gottes (1 Kor. 6, 19. 20). Justinus, der Märtyrer, nennt den Leib das Haus der Seele, und die Seele das Haus des Geistes, *οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος*. Irenäus nennt die Seele ebenfalls die Wohnstätte des Geistes, spiritus velut habitaculum. — Tertullianus (de anima c. 53) sagt: Platon nennt den Leib ein Gefängniß, der Apostel einen Tempel des Herrn, doch nur insofern er dem Herrn dienet. Ebendarum weiß aber auch Tertullianus den Leib nicht genug zu preisen (de resurrect. carn. c. 5): er nimmt sich aller

Glieder des Leibes an, auch der geringsten und verachtetsten, er nennt sie nach der Reihe, und will sie nicht auf ihren irdischen Gebrauch beschränkt wissen, denn sie seyen alle zur Auferstehung und Verklärung bestimmt. Ist doch schon hier, so vernehmen wir, der Mund nicht allein zum Essen und Trinken, sondern auch zum Reden, Predigen, Beten und Bekennen (Röm. 10, 9) bestimmt. Sind doch auch die Zähne nicht allein zum Kauen zu brauchen, sondern auch die Worte zu artikuliren, die Zunge zu zähmen, dem Odem Aus- und Eingang zu bereiten. So will Tertullianus auch den Magen zur Auferstehung erhalten, welchen Paulus (1 Kor. 6, 13) daran zu geben scheint, nämlich in seiner jetzigen Gestalt und Bestimmung. Aber es scheint nur so, denn Paulus weiß auch Essen und Trinken (1 Kor. 10, 31) zu heiligen, und den schwächsten und unehrlichsten Gliedern des Leibes (1 Kor. 12, 22. 23) die gebührende Ehre zu erweisen. Davon zeuget auch Tertullianus ausführlich (de resurrect. carn. c. 60. 61) wie später Lactantius in einem besonderen Buche*, und Paulus predigt: Begebet eure Leiber Gotte zum Opfer (Röm. 12, 1).

Tertullianus wußte Leib und Geist wohl zu würdigen und zu unterscheiden: dagegen wußte er den Unterschied von Geist und Seele, zu dem sich Paulus, Justinus, Irenäus bekannt hatten, nicht festzuhalten: er blieb bei der Dichotomie des Menschen stehen. Ebenso und ebendarum konnte er auch den leiblichen und geistigen Ursprung jedes Einzel-Menschen nicht als zwei Acte unterscheiden. Vielmehr lehrte er, daß Leib und Seele zumal und gleichzeitig lediglich durch Fortpflanzung — per traducem — entständen, und daß auch schon Eva leiblich und geistig so traducirt sey, ohne neue Begeistung durch Gott. Etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretus tamen vindicamus et hoc modo contemporales ejusdemque momenti. Er beschreibt deutlich genug, wie seit Adam nicht allein der Leib (limus), sondern auch der Geist (adflatus Dei), so wie er in Adam dem Menschengeschlechte ein für allemal mitgetheilt ist, mittelst einer Activität und Receptivität Geistes und Leibes zumal, durch Zeugung

* Q. Coelii Lactantii Firmiani De opificio Dei vel Formatione hominis liber unus ad Demetrianum auditorem suum.

und Conception (uno impetu), in jedes neue Menschengebilde übergehe (de animâ c. 27).

So lehrt Tertullianus, derselbe, welcher in dem Sakramente der Taufe das Wasser des Lebens erkannte, und dennoch die Taufe der Kinder bis zum reiferen Alter aufzuschieben empfahl. Die Taufe war ihm das Wasser, in welchem die Menschen als Fische wieder geboren werden secundum ἰχθῦν nostrum Jesum Christum: dennoch wollte er es den jungen Fischen vorenthalten, bis sie's zu würdigen verständen: si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem (De Baptismo adversus Quintillam c. 1. 18). So viel ist unläugbar, daß Tertullianus dem Montanismus angehörte.

Gegen den Traducianismus des Tertullianus († 220) erhoben sich später Hilarius († 368) und Theodoret († 428), aber besonders Ambrosius († 379) und Hieronymus († 420), indem sie den Unterschied zwischen der leiblichen Fortpflanzung und dem Ursprunge der Seele in jedem einzelnen Menschen lehrten. Jene gehört der Natur an und geschieht auf dem natürlichen Wege: hier ist der Traducianismus in seinem vollen Rechte. Der Ursprung der Seele hingegen kommt bei jeder Zeugung nach der leiblichen Conception von Gott hinzu. Hieronymus bezieht sich deshalb ausdrücklich auf Joh. 5, 7., und in einem Briefe — an Marcellinus und Anapsychia — auf Augustinus Lehre, die erst durch Augustinus seine Ueberzeugung geworden sei.

Augustinus selbst († 429) hat vier Bücher von der Seele (de anima ejusque origine) geschrieben, eins an Renatus Monachus, eins an Petrus Presbyter, zwei an Vincentius Victor. Aber in diesen Büchern eifert er gerade sehr ernstlich gegen den voreiligen, kruden Creatianismus, weil er zu Ketzereien verleite, die Lehre von der Erbsünde verkümmere, den Pelagianismus begünstige, oder Gott selbst zum Urheber des Bösen mache. Er will lieber unwissend bleiben, und nicht mehr wissen, als Gott in Seinem Worte offenbart hat, als durch menschliche Weisheit in seelenverderbliche Irrthümer sich verstricken. Aber er setzt auch hinzu: Möchten sie doch klaren und untrüglichen Schriftbeweis bringen, dann bin ich nicht gegen den Creatianismus, sondern gern

dafür, wenn's nur geht, — non solum me non vetante, verum etiam favente et gratias agente, dummodo inveniant scripturae certissima testimonia. So schließt er alsbald das erste Buch, aber er kommt doch nicht zum Abschluß. Aus dieser gewissenhaften Häsitation (ἐποχή) ist viel zu lernen.

Im Mittelalter siegte der Creatianismus. Für diesen erklärt sich nicht allein Albert der Große, sondern auch Thomas Aquinas, welcher lehrt, daß Leib und Seele beiderseits aus Gottes Kraft (virtute Dei) hervorgehen, aber der Leib mittelbar (mediante virtute seminis), während die Seele unmittelbar von Gott komme. Er lehrt ferner: Die sensitive Seele wird natürlich fortgepflanzt, die intellective von Gott in demselben Momente dem Embryo eingegossen; und ist doch nur Eine Seele, denn die intellective Seele überwindet die sensitive, indem jene diese sich aneignet: anima sensitiva traducitur cum semine, anima intellectiva non potest nisi a Deo causari. Embryo prius habet animam, quae est sensitiva tantum: quâ oblatâ advenit perfectior anima, quae est sensitiva et intellectiva simul. (Summa Theol. I. qu. 118. 119. qu. 90 et 76.)

Eben diese Theorie ist in Dante Alighieri's g. Komödie vom Anfange der Seele an bis zum Tode, und über den Tod hinaus bis zur Vollendung (Prg. XXV. Par. XIV) reproducirt und höher gehoben worden, worauf die Theologie zur Zeit nur geringe Aufmerksamkeit verwendet, oder doch nur fragmentarisch mit einzelnen Versen sich abgefunden hat. Der Dichter bezeichnet den Leib als den animalischen, den Geist als den göttlichen, die Seele als den menschlichen Bestandtheil des Menschenwesens*. Diese Unterscheidung ist von tiefster und reichster Bedeutung. In Dante's Doctrin finden wir schon die erste Versöhnung des Traducianismus, welcher nach der sich fortrankenden und fortpflanzenden Weinrebe benannt wird, mit dem Creatianismus, welcher als Hinzutritt der unmittelbaren Wirksamkeit des Schöpfers sich erweiset. Zum näheren Verständnisse kann das Gleichniß des Dichters von der

---

* Prgat. XXV. 61. 72. 81.

Traube dienen, die erst durch den näheren Zutritt der Sonne zu Wein wird: es ist in zwei Zeilen ausgedrückt:

> Guarda il calor del sol che si fa vino,
> Giunto all' umor che dalla vite cola.
>
> Schau an die Gluth der Sonne, die zu Wein wird,
> Wenn sie zum Saft kommt, der entquillt der Rebe.
>
> Prg. XXV. 77. 78.

Aber wie leicht lesen wir über zwei Zeilen hinweg! Doch wenn wir tiefer darauf eingehen, kann es auch zu einem näheren Studium aus der poetischen Quelle führen. Können wir uns auch nicht wörtlich zu dem Creatianismus bekennen, insofern wir ihn eben nach dem Worte richten, so können wir doch jedenfalls unter der Anleitung des Dichters viel von ihm lernen.

Seit der Reformation ist die Frage über den Ursprung der Seele in jedem Menschen von Neuem zur Verhandlung gekommen, aber nicht zum Abschluß. Namentlich hat der Traducianismus seiten der lutherischen Theologie zur Wahrung der schriftmäßigen Lehre von der Erbsünde und im Kampfe gegen den Semipelagianismus der römischen Kirche weitere Ausbildung und mannichfache Modifikationen erfahren: auch die Terminologie hat sich nach den Vorstellungen verändert. Bezeichnend ist der Ausdruck des Theologen Quenstedt († 1688), wenn er schreibt: Primi hominis anima immediate a Deo fuit creata, Evae vero et reliquorum hominum animae non creantur quotidie, nec ut corpus aut animae brutorum ex suis parentibus gignuntur, sed per traducem vi benedictionis divinae a parentibus propagantur. Hiernach ist also nur Adam von Gott unmittelbar nach der Seele erschaffen. Die Seelen aller nachfolgenden Menschen mit Einschluß Eva's werden zwar nicht aus den Menschen erzeugt und geboren, — wie die Leiber der Menschen und der Thiere sammt den Thierseelen aus den Aeltern erzeugt und geboren werden, — aber sie werden doch kraft göttlicher Segnung (1 Mos. 1, 28) von den Aeltern durch rankenartige Ueberleitung fortgepflanzt. Von anderer Seite hat auch wohl das Bild der Flamme, die sich an der Flamme entzündet, ohne sich zu schwächen, zur Versinnlichung der Vorstellung dienen

müssen. Jedenfalls ist durch die göttliche Segnung über jedes neue Menschengebilde, sowie durch die Unterscheidung zwischen der Zeugung „aus und von den Aeltern", eine nähere Verständigung zwischen Traducianismus und Creatianismus angezeigt. In der Philosophie hat sich der Traducianismus als psychologischer Influxismus geltend gemacht. — Andererseits hat auch der Creatianismus seine Vertretung gefunden. Zu diesen Vertretern gehörte auch Polanus von Polensdorf aus Schlesien, Professor in Basel († 1610), welcher sogar einer damals allgemeinen Annahme so viel nachgiebt, daß er den Zeitpunkt der Geistesschöpfung bestimmt, nämlich bei Knaben 40, bei Mädchen 80 Tage nach der Erzeugung des Fötus. So sinkt der Creatianismus, welcher die übernatürliche Seite des Menschen zu vertreten bestimmt ist, selbst wieder in die natürliche Sphäre des berechnenden Verstandes. Zu den Creatianern wird auch G. Calixtus († 1656) gerechnet. Und wenn der ebenso wunderliche als merkwürdige, äußerlich der Römischen Kirche angehörige Philosoph Thomas Campanella († 1639) den Leib als das Organ, die Seele als das Vehikel, den Geist als den Höhepunkt des Menschenwesens bezeichnet hatte, so konnte dann der Bischof der Mährischen Brüder, Comenius († 1671), den Leib aus den Elementen, die Seele aus dem Naturleben, den Geist von der Einwirkung des Schöpfers ableiten. In der Philosophie hat sich übrigens eben dieser bald mehr, bald weniger ausgebildete Creatianismus später als Occasionalismus geltend gemacht.

Das Resultat der unterschiedensten Versuche zur Erklärung des Geheimnisses um das menschliche Wesen kommt am Ende darauf hinaus, daß weder der einseitige Traducianismus, noch der einseitige Creatianismus zu einem befriedigenden Ziele, zur Lösung des Räthsels führt. Das Resultat ist negativ, aber es kann auch weiter führen, indem wir damit darauf hingewiesen sind, daß eine Seite die andere zu ergänzen vermag.

Vgl. D. Martensen: Die christliche Dogmatik. §. 74.
D. Ebrard: Christl. Dogm. I. §. 260.
D. J. Pet. Lange: Positive Dogm. §. 33.

Der Traducianismus vertritt die Kontinuität und Einheit des Menschengeschlechts in Einem fortgehenden Zuge (tradux) aus Einem Stamme: der Creatianismus sichert die sonderliche Individualität jedes einzelnen Gliedes. Auch hier ist die Seele, als aus Leib und Geist stammend, das Mittelglied, welches beide Seiten, nämlich nicht allein Leib und Geist, sondern auch die menschliche Familiengemeinschaft und die Individualität vermittelt und personirt.

Auf diese Bedeutung beider Prinzipien, des Traducianismus und des Creatianismus, hat schon vor mehr als 500 Jahren Dante Alighieri in seiner Doctrin von dem Geschlechtsadel (Conv. IV) aufmerksam gemacht. Dort heißt es unter Andern: Il divino seme non cade in ischiatta, cioè in istirpe, ma cade nelle singulari persone*. Darum singt derselbe Dichter: O poca nostra nobiltà del sangue!

Von der Wahrheit des Traducianismus ist auch unsere Gemeinschaft mit dem Menschen-Sohne, der uns gleich geworden ist, bedingt, so wie sich andererseits die Wahrheit des Creatianismus in höchster Instanz an der gottmenschlichen Individualität erweiset. Dem ist weiter nachzudenken.

Nach dem Traducianismus wird durch Leib und Leibesleben auch Sünde und Tod fortgepflanzt: nach dem sogenannten Creatianismus wird auch der Geist durch die Seele in dieses menschliche Erbtheil verflochten bis zur letzten Niederlage im Tode, und — zum Siege über den Tod kraft des Geistes (1 Kor. 15, 55). Und so ist auch der Sohn Gottes als Menschen-Sohn von Gott gesendet in der Gestalt des sündlichen Fleisches (Röm. 8, 3) und für uns zur Sünde gemacht (2 Kor. 5, 21), jedoch ohne Sünde (1 Joh. 3, 5. Hebr. 4, 15). So ist auch hier Traducianismus und Creatianismus, leibliche Fortpflanzung und

* Zum gründlichen historischen Studium der Psychologie ist Dante's dritte Canzone im Gastmahle nebst dem Kommentar dazu im vierten Buche — in Verbindung mit Prg. XXV — so unerlaßlich, daß wir auch noch unter dem Texte darauf aufmerksam machen müssen.

Sendung von Gott ineinander verflochten. Wer es fassen kann, der fasse es!

Wohl zeigt es sich überall, daß an dem sogenannten Creatianismus sowohl als an dem Traducianismus ein Moment der Wahrheit durchleuchtet: aber worin es eigentlich besteht, und wie es um den immer noch sogenannten Creatianismus eigentlich bewandt ist, dazu fehlt der Ausdruck: das Wort des Räthsels ist nicht gefunden, wiewohl wir an Quenstedt's Terminologie einigen Halt gewonnen haben. Wir können darüber auch noch Leibnitz hören, welcher sowohl in der Französischen Schrift: Theodicee (Th. 1. §. 86—91. Th. 3. §. 397. 398), als auch in der lateinischen Schrift: Causa Dei (§. 81—85) darüber handelt. Hier wird namentlich die fortgehende Mitwirkung Gottes in der Welt, der Concursus Dei, zur Betrachtung gezogen. Demnächst wird nach dem Systeme der prästabilirten Harmonie dem Schöpfer die erste Präformation der Seelenkeime in Adam vindicirt, jedoch unter feierlicher Verwahrung gegen allen Fatalismus und gegen den schon von Thomas Aquinas ausdrücklich verworfenen Präexistenzianismus. Aber neben jener Präformation wird auch eine demnächstige Mitwirkung Gottes zur Verwirklichung ohne neue Schöpfung (ordinariâ an extraordinariâ operatione Dei non definio) angenommen. Leibnitz wiederholt übrigens ausdrücklich, daß durch diesen Prästabilismus und Inducianismus der Traducianismus nicht ausgeschlossen, aber tractabler gemacht, und das peccatum derivativum im Sinne der Augustana auch auf diesem Wege nachgewiesen werde. Der Concursus Dei bezieht sich hiernach ebensowohl auf die Leibesbildung, als auf die Verwirklichung des individuellen Geistes, nur daß dort und hier die Mitwirkung anders ist, doch — ohne nähere Definition (non definio).

So sagt auch schon Quenstedt: Distinguendum est inter traductionem vel propagationem animae ipsam, et traductionis vel propagationis modum. Propagationem animae fieri, — manifestum est: modus vero definitus non est, adeoque ab ejus determinatione et definitione abstinemus.

Wenn die von Gott selbst eingesetzte und gesegnete Ehe wesentlich dieses ist, daß in derselben der anfänglich Eine, und dann in zwei Hälften zertheilte Mensch wieder Ein ganzer Mensch werde, Ein Fleisch, so ist die weitere Folge dieses, daß von dieser Einigung wieder neue Zertheilung und Vermehrung ausgehet; denn es stehet geschrieben: Seid fruchtbar und mehret euch. Zur Verwirklichung dieser göttlichen Ordnung gehört aber nichts so sehr, als der Concursus Dei: so sagt Leibnitz; aber ob dieser in fortlaufender Kontinuität wirksam ist oder jedesmal besonders hinzutritt? und wie bei der Leibesbildung, wie bei der Begeistung? — non definio. Zur Fortpflanzung gehört wesentlich die göttliche Benediction: so sagt Quenstedt. Aber ob und wie die Benediction am Anfange seitdem nachwirkt, oder ob und wie sie sich bei jeder neuen Ehe, bei jedem neuen Sprößling absonderlich erneuert, wie wir's wirklich in der Schrift wiederholt angedeutet finden (1 Mos. 1, 28; 8, 17; 9, 1.)? — non definio.

An der Ehe könnten wir vielleicht noch mehr lernen über Traducianismus und Creatianismus, wenn wir sie nach den Namen des ersten Ehepaars, Adam und Eva, als die Einigung zwischen dem Naturleibe und der Naturseele im Geiste zu Einem Fleische betrachten. Denn daraus könnte der Creatianismus folgen: So werden durch die Aeltern auch nur Leib und Leibesseele mittelst des Fleisches erzeugt und fortgepflanzt, wozu dann der Geist von Gott kommt — ordinariâ an extraordinariâ operatione non definio.

Zuletzt bleiben doch Augustinus, der eigentlich zum Creatianismus neigte, aber von Leibnitz als Traducianer bezeichnet wird, und M. Luther, der über die schwierige Frage nicht öffentlich reden wollte, aber für sich selbst zum Traducianismus sich hielt, — in ihrem guten Rechte, wenn Ersterer schreibt: „Dem Menschen ist es besser, seine Unwissenheit einzugestehen, als in schriftwidrige Irrthümer sich zu verstricken"*, und Letzterer nach Chemnitz Berichte in Beziehung auf diese streitige Lehre

* Melius est homini fateri se nescire quod nescit, quam in haeresim incurrere. (De anima I. 34.)

sagte: „Wir können dem Glauben unbeschadet in Allem unwissend bleiben, was der H. Geist durch zuverlässige und deutliche Zeugnisse der Schrift uns nicht hat offenbaren wollen“*. Hiermit ist nicht die weitere ernste und gewissenhafte Forschung abgeschnitten, sondern vielmehr angeregt: aber der allzuschnelle Abschluß in fertiger Definition wird gemisbilligt, und Vincentius Victor, der creatianische Schüler des Augustinus, wird von dem Meister ernstlich gewarnt vor allem meisternden Wissensdünkel.

Wohl gilt der Creatianismus für wundersüchtig, wie auch Leibnitz andeutet, und der Traducianismus für wunderflüchtig; denn jener sieht in jedem neuen Ankömmling auf Erden eine neue übernatürliche Erscheinung mitten in der Natur, und dieser hat an dem ersten Wunder der Schöpfung genug, dessen Fortsetzung er sich natürlich zu erklären sucht. Aber darüber sind am Ende doch beide Parteien einverstanden, daß sie schließlich das Wunder des neuen Menschen, welches seiner Geburt in die Welt vorausgeht, nicht begreifen, und nicht wissen, wie es eigentlich zugeht. Beide sind mithin bei aller Verschiedenheit in Einem Sinne gerüstet und gewappnet gegen den geistlosen Materialismus alter und neuer Zeit.

Ist die Wiedergeburt des Menschen, als die Geburt vom Geiste, vermittelt durch die directen und reflectirten Acte der göttlichen Gnade, wie durch Wort und Sakrament, als ein Wunder anzuerkennen und dankbar anzunehmen, wie das Sakrament selbst, womit Geist, Seele und Leib des Geistes, der Seele und des Leibes Christi wirklich und wahrhaftig theilhaft werden, als ein übernatürliches Wunder, welches wir uns durch die Vorstellung näher bringen, aber doch nur als ein Wunder uns aneignen können, — warum sollte nicht auch die leiblich-seelisch-geistige Geburt des Menschen in das Leben, wiewohl sie zunächst als die Geburt vom Fleische in die äußere Erscheinung tritt, als ein Wunder anerkannt werden, dem wir weiter nachdenken

* Salva fide potest ignorari, quod Spiritus sanctus non voluit certis et per spicuis scripturae testimoniis patefacere.

müssen, ohne es darum seines wunderbaren Geheimnisses entkleiden zu können? Je gründlicher der Mensch forschet und nachdenkt und sich vertieft, desto heller wird der Spiegel, durch den wir das dunkle Wort des Räthsels sehen, desto wunderbarer wird das Geheimniß, dem wir nachdenken. So werden auch jenseits die Wunder des Reiches Gottes nur noch höher und tiefer, nur noch mannichfaltiger und reicher werden, indem sie sich offenbaren, verklären, erfüllen und vollenden. Dann wird es wieder heißen: O welch' eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! (Röm. 11, 33.)

So viel stehet geschrieben: Das Erste am Menschen ist Leib und Leibesleben aus der Erde: das Zweite am Menschen ist Geist und Geistesleben von Gott, dem Schöpfer (1 Kor. 15, 45 f.). Das Dritte ist das Verbindende, nämlich die Seele aus beiden Bestandtheilen, und für beide.

Das Unterste, womit der Mensch anfängt, die niedrigste Stufe, womit seine Entwickelung beginnt, ist der Leib aus der Erde: darnach ist auch der erste Mensch Adam genannt. Darum verkündet ihm auch der HErr nach dem Falle, der seiner Ueberhebung folgt: Du bist Erde, und sollst zur Erde werden (1 Mos. 3, 19). Der Staub muß wieder zur Erden werden (Pred. 12, 7). Und doch ist eben das Unterste und Niedrigste von Anfang an zur Erhöhung bestimmt gewesen nach der eigenthümlichsten Bestimmung des Menschen vor allen Engeln. Diese Urbestimmung des Menschen ist durch die Erlösung wieder hergestellt worden für Alle, die sie annehmen, für Alle, die kraft der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen die Gemeinschaft des Menschen mit Gott sich aneignen. Darum ist nach ihrer eigensten Bestimmung Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes, nämlich die Leiblichkeit, insofern sie bestimmungsmäßig durch die Seele zum Geiste und im Geiste verklärt wird. Ist der Geist des Menschen zunächst das Ebenbild Gottes, und die Seele das Abbild des göttlichen Ebenbildes — nach menschlicher Fassung —, so ist doch erst der ganze Mensch am Ende das wirkliche Ebenbild; und dazu gehört wesentlich der Leib als die unterste Stufe, als das niedrigste Substrat des Menschengebildes, vom Anfang an berufen und bestimmt zur Verklärung in das Ebenbild des Abbilds. Denn das Unterste soll

das Oberste, das Irdische himmlisch, die gesammte Erde neu werden*. Und was thöricht ist vor der Welt, und was schwach ist vor der Welt, und das Unedle vor der Welt, und das Verachtete hat Gott erwählet, und das da Nichts ist, daß er zu Nichte mache, was Etwas ist.

Non v'accorgete voi che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla
Che vola alla giustizia senza schermi?

Prg. X. 124—126.

---

* Unwillkührlich denkt der Verfasser zwanzig Jahre zurück, und erinnert noch einmal an das verblichene Hochzeitkleid und den entwendeten Juwelenstrauß. Siehe: „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Von E. F. G. Eine Ostergabe. Berlin, 1835" S. 255 flg.

III.

Die organische Einheit der drei unterschiedenen Bestandtheile in dem Menschen erweiset sich auch an dem durchdringlichen Einflusse des Geistes auf den Leib durch die Seele, welche des Leibes und Geistes ist, und ebendarum Leib und Geist durchdringet. Dadurch theilt sich ein Moment an das andere, ja ein Glied des einen Moments an eine Seite des Andern dergestalt mit, daß wechselsweise ein Theil statt des andern genannt wird. Ja, es gilt auch von den drei Hauptmomenten des Menschen, so wie von den unterschiedenen Kräften und Gliedern derselben, daß sie untereinander alle Dinge gemein haben, und Keines von seinen Gütern sagt, daß sie sein wären (Ap. 2, 44; 4, 32). Wir können's auch an allen Leibesgliedern fühlen und wahrnehmen, wie Leib, Seele und Geist auf einander einwirken, und ineinander übergehen.

So stehet auch in dem Wort Gottes geschrieben: Das Wort Gottes dringet durch Mark und Bein, durch alle Bindungen und Gelenke, und schneidet in das Herz, dem Gedanken und Sinne, Geistes- und Gemüthsregungen (ἐπιϑυμησεις und ἐννοιαι) zugeschrieben werden (Hebr. 4, 12): denn in dem Blute ist des Leibes Leben, welches mit dem Geistesleben zu Einer Seele vereinigt ist (3 Mos. 17, 11. 14). So wird dem Haupte Segen und Weihe ertheilt (1 Mos. 48, 14. Ps. 133, 2). Auf die Häupter der Apostel setzet sich der Geist mit Feuerzungen (Ap. 2, 3. 4). Mosis Antlitz leuchtet Angesichts der Herrlichkeit Gottes auf Sinai (2 Mos. 34, 29). Die Augen sind zum Sehen und zur Einsicht, die Ohren sind zum Hören und zum Gehorchen gegeben (Marc. 4, 12; 8, 18. Ps. 40, 7. Hebr. 10, 5). Der Hebräerbrief nennt a. a. O. statt der Ohren den ganzen Leib, als von Gott bereitet zu Seinem Dienste*.

---

* So übersetzt auch die LXX.

— Und David trägt das Gesetz des HErrn in seinen Eingeweiden, als in seinem Innersten (Ps. 40, 9). Darum brauset auch das Eingeweide des Propheten Jesaias über Moab, wie eine Harfe, und sein Inwendiges über Kirhares (Jes. 16, 11), und das Herz des Propheten Jeremias dröhnet wie eine Flöte oder Trommete (Jer. 48, 36). Und was hält Hiob in seiner Noth seinem Gotte alles vor, um Ihn zum Erbarmen zu bewegen? Den Leimen, woraus der Mensch gemacht ist, um wieder zu Erde zu werden, Haut und Fleisch, womit er angezogen, Beine und Adern, womit er zusammengefügt ist (Hiob 10, 9. 11).

So sind alle Glieder des Leibes zu Organen des Geistes bestimmt, nur daß die Bestimmung auch versäumt und verletzt werden kann. Tertullian's montanistisches Lob des Leibes hat seinen guten Grund. Und wie sollten wir auch den Leib gering achten dürfen, da der HErr Selbst unser Fleisch und Blut um unsertwillen angenommen, um unsertwillen geopfert hat in seinem Leibe am Holze? Ja, es stehet geschrieben: „Er, durch Den Alles geschaffen ist, hat uns versöhnet mit dem Leibe seines Fleisches durch den Tod" (Kol. 1, 16. 22). Es stehet auch geschrieben: „Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde" (1 Joh. 1, 7). Hiermit sind wir recht ernst gewarnt gegen allen Gnosticismus und Spiritualismus, gegen die gangbare Geringschätzung des Leibes, welche sich gerade die gläubigen Christen häufig genug zu Schulden kommen lassen. Der Apostel schreibt: „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist, welchen ihr habt von Gott, und seid nicht euer selbst (1 Kor. 6, 19).

Leib, Seele und Geist sind an dem Menschen nicht neben einander, sondern als Einheit in einander: sie sind wohl zu unterscheiden, aber sie sind nicht zu scheiden. Darum singet David: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil" (Ps. 23, 26). Und wieder bekennet der König: „Es sehnet sich und schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen des Herrn, mein Herz und mein Fleisch jubeln nach dem lebendigen Gott", und freuen sich Gottes (Ps. 84, 3).

Und die Jungfrau Maria spricht bei der Verkündigung des Heiles,

das ihr verheißen wird: „Meine Seele erhebet den Herrn, und mein Geist freuet sich Gottes, meines Heilandes" (Luk. 1, 46. 47). Damit unterscheidet Maria, von Gott gelehrt, ohne eigene Weisheit, die Seele in ihr, welche den Herrn preiset, und den Geist, welcher des Heilandes sich freuet.

In der Auslegung des Magnificat, welche D. M. Luther im J. 1521 dem Herzoge Johann Friedrich von Sachsen auf dessen wiederholtes Verlangen übersendete und widmete, hat der Mann Gottes Veranlassung genommen, gleich bei dem ersten Verse des Lobgesanges Mariä zu der Trichotomie des Menschenwesens sich zu bekennen, welche später wieder in Frage gestellt worden ist. Und zum Gleichnisse für dieses Geheimniß des Menschenwesens dienet ihm die Stiftshütte des Volkes Gottes, nach deren Vorbilde der Tempel zu Jerusalem eingerichtet war, denn hieran ist auch Dreierlei zu unterscheiden, nämlich erstens das Innerste oder Allerheiligste, — da Gott innen ist, und sonst kein Licht, denn Gott ist das Licht selbst; zweitens das Heilige, — da ein Leuchter innen stand mit sieben Lichtern; drittens der Vorhof, welcher unter dem freien Himmel öffentlich im Sonnenlichte des Tages liegt. So ist auch im Menschen der Geist das Innerste und Allerheiligste (1 Kor. 2, 11), die Seele das Mittel oder das Heilige, welches den Zugang eröffnet mit allerlei Gaben des Verstandes, der Leib das Aeußere, Sichtbare und Offenbare, welches zu Tage liegt.

Dem Leibe wird insgemein das natürliche Leben zugeschrieben, ohne welches er zum Leichnam wird, der Seele die Empfindung oder das Gefühl im Allgemeinen, dem Geiste das Bewußtsein, welches sich selbst in sich selbst weiß und von Anderem unterscheidet, und sich in sich beweget. Aber es geschieht nur durch Abstraktion, daß wir das im Menschen miteinander Verbundene für die Betrachtung auseinander halten.

Der Dichter drückt jenes dreifache Vermögen des Menschenwesens in einem einigen Verse aus, wenn er von der Seele, als der Mitte, in welcher sich Alles vereinigt, saget:

Che vive e senti e sè in sè rigira.

Die lebt und fühlt und sich in sich herumdreht.

Purg. XXV. 75.

Wie das gesammte Menschenwesen aus drei unterschiedenen Momenten oder Factoren besteht, so sind auch wieder an jedem dieser drei Bestandtheile mehrere Momente oder Kräfte zu unterscheiden, wenn auch nicht zu scheiden. Damit hat sich in der Lehre von dem Menschen der Gedanke vielfältig beschäftigt und verschiedene Vorstellungen darüber sich gebildet. Wir lesen davon etliche Aehren auf zu weiterer Erwägung und Verständigung, nur daß wir nicht zu schnell abschließen dürfen.

An dem Geiste unterscheidet Augustinus (in den Büchern von der Dreieinigkeit und in den Konfessionen), Thomas Aquinas (in der Summa I. 79) und Dante Alighieri drei unterschiedene Potenzen als Gedächtniß, Erkenntniß und Wille,

> Memoria, intelligenzia e volontade.
>
> Prg. XXV. 83.

Damit sind zugleich die drei Zeitdimensionen ausgedrückt, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Oder es ist vielmehr das Verhältniß des Menschen zur Zeit durch die drei Fakultäten seines Geistes bezeichnet. Für den Menschen ist das Erste, daß er nicht das Erste ist: Gott ist das Prius, der Mensch ist das Posterius: er hat eben sowohl vor seinem Dasein, als auch in seinem eigenen Leben eine Vergangenheit hinter sich, die er in sein Gedächtniß aufnimmt, und darin sammelt. Das Gedächtniß weiset den Menschen in die Vergangenheit und an seinen eigenen Ursprung mitten in der Zeit, es bezeichnet wesentlich seine Stellung als ein Pünktlein im Universum: es dienet nach allen Seiten zur Erinnerung, in welcher das Gedächtniß activ wird, und das Vergangene sich vergegenwärtigt. Hiermit ist schon das Zweite genannt, nämlich die Erkenntniß, durch welche der in dem Gedächtnisse verwahrte Inhalt mehr und mehr die ihm eignende Form erhält, und mehr und mehr zum Bewußtsein, zur Aufklärung, zur Einsicht kommt. Wie das Gedächtniß die Schatzkammer des nach der Zeit Vergangenen ist, so ist die Erkenntniß recht eigentlich das Organ der Gegenwart, denn so viel auch der Geist in sich bewahrt, so viel er auch im Laufe der Zeit erkannt haben mag, der lebendigen Erkenntniß gehört doch von diesem Allen nur das an, was dem Geiste eben gegenwärtig ist, oder auch wieder sich vergegenwärtigt. Diese Stellung

des wissenden Geistes in der Gegenwart und zur Vergegenwärtigung weiset wieder in die Zukunft. Und dies ist das dritte Verhältniß des Geistes, der Wille, mittelst dessen der Mensch zur Zukunft strebt, und für sie sich selbstthätig bestimmt. Hiernach ist es hinter ihm und vor ihm dunkel, aber die Erkenntniß leuchtet rückwärts und vorwärts, als die Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft, als die Seele beider Seiten in der Gegenwart. — Augustinus hat sich nach allen Seiten bemüht in dieser Dreiheit der Potenzen des Geistes die Analogie zu der göttlichen Dreieinigkeit zu finden, nur daß diese persönlich ist, während die drei Momente des menschlichen Geistes nicht Personen, sondern nur Eigenschaften Eines persönlichen Geistes sind.

Der mittelalterigen Trichotomie des menschlichen Geistes — Gedächtniß, Erkenntniß, Wille — liegt das Verhältniß desselben als des Subjects zum Objecte zum Grunde. Aber damit sind andere Fassungen nicht ausgeschlossen, welchen ebenfalls das Vorbild der göttlichen Trinität, abgesehen von deren Hypostasen, zum Grunde liegt. Betrachten wir den menschlichen Geist, wie er vorwärts strebt, und wirklich vorwärts geht, und endlich in sich geht und stille steht, so können wir in ihm Wollen, Denken und Empfinden unterscheiden. Der Geist strebet und sehnet sich nach seiner Bestimmung in Gott, er kommt durch den Gedanken zu seinem Ziele und ruhet dann in seinem Wesen als in fortgehender Strömung und steter Kreisbewegung. Wir können auch hieran ein Abbild des trinitarischen Prozesses erkennen. Wir finden eine Annäherung an diese Vorstellung schon in Augustinus Bekenntnissen (XIII. 11. 16), sowie helle Lichtblitze derselben in dem Paradiese Dante's (XIII. 52—57. 79—81. I. 73—78; vgl. Prg. XVI. 85—90).

„Alle Menschen sehnen sich nach Erkenntniß zu ihrer Befriedigung." So beginnt schon des Aristoteles Metaphysik, so beginnt Dante's Gastmahl. Diese Sehnsucht finden wir überall in der H. Schrift ausgedrückt Ps. 84, 3; 119, 82. Röm. 8, 22. 23. 2 Kor. 5, 2. 4. Das Ziel der Sehnsucht ist Erkenntniß, Erkenntniß Gottes, die Frucht der Erkenntniß Frieden im Herzen, Ruhe in der inwendigsten Empfindung.

So wird ferner am Geiste noch eine andere, aber der genannten wesentlich analoge Dreiheit der Stufen gefunden, Anfang, Mittel und Ende: Verstand, Wort und Geist im eigensten Sinne, in höchster Instanz (νους, λογος, πνευμα). Der Anfang ist der Verstand (νοῦς), der zur Ueberlegung und Verständigung führt. So stehet in der Offenbarung Johannis (13, 18) geschrieben: „Wer Verstand hat, der überlege (ψηφισάτω) die Zahl des Thieres.“ Der Verstand beweget sich noch in der Psephistik: sein Amt ist alle Räthsel der Erscheinung zu erwägen und gewissenhaft abzuwägen, die Zahl zu berechnen und zu deuten. So kommt er, hin- und herdenkend, endlich zum Worte, und durch das Wort weiter. Das Wort ist das Mittel, das Organ, die Bedingung des Gedankens: das Wort vermittelt den Gedanken, es ist der Ausdruck alles Wollens und Denkens, wodurch es erst zu sich selbst kommt, indem es sich bestimmt. Die griechische Sprache hat für Wort und Gedanken denselben Namen (λογος). Und daß wir noch Eins hinzufügen: das leibliche Organ des Wortes ist der Mund: es steht geschrieben: „Weß das Herz voll ist, deß gehet der Mund über“ (Matth. 12, 34); es stehet auch geschrieben: „So man von Herzen glaubt, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde bekennt, so wird man selig“ (Röm. 10, 10). Aber das Dritte ist der Geist im höchsten Sinne des Wortes, der Gipfel, wo die Worte zu Ende sind (πνευμα, πνευμα του νοὸς, — spiritus mentis). In diesem Sinne heißt es: „Erneuert euch im Geiste eures Gemüths!“ (Eph. 4, 23). So unterscheidet der Apostel Paulus auch anderwärts das Reden, Beten und Danken im Geiste (πνευμα) und das Reden, Beten und Danken im Sinne oder Verstande (νους); jenes geschieht mit Zungen, dieses mit dem Munde (1 Kor. 14, 13—19). Jenes ist nicht sowohl Reden, als Stammeln und Lallen: die Kinder lallen auch; dieses ist artikulirte Rede, Predigt. Jenes ist das Allerheiligste des Individuums, ohne Worte, da „der Verstand stille steht“: dieses ist zur Mittheilung und Belehrung in der Gemeinde durch das Wort in deutlicher und verständlicher Rede (ebendas. 9). — Dieser Unterschied ist wohl zu erwägen mit dem Verstande und im Worte zur Vorstellung zu erheben*.

* Es sei erlaubt, an Goethe's biblische Erklärung des Redens mit Zungen zu erinnern, wie seltsam auch dieses Citat sein mag. Siehe:

Wir wiederholen dasselbe noch einmal: Der Verstand sinnet, und bricht aus der Puppe hervor, und kreiset und kommt endlich auf diesem Wege des Nachdenkens zum Worte*, zum artikulirten Worte, dem Redenden und dem Hörenden zu deutlicher und zuverlässiger Belehrung, zu Form und Gestalt: darum sind die Worte artikulirt. Der Verstand ist die Quelle, in welcher sich das Wasser sammelt (πηγή), das Wort ist der Strom, der herausfließt (ἀποῤῥοή). Aber das Höchste ist für jeden Menschen nach seinem Innersten der Friede im Geiste, welcher alle Vernunft überwindet (Phil. 4, 7). Das Denken und Wollen, welches dem Geiste zur Entwickelung dienet und im Worte seinen Ausdruck findet, endet wortlos: die Krone des Wortes, in welcher das Wort verstummt, ist — der Geist ohne Worte, das innerste Heiligthum des Herzens. Das Ende entspricht dem Anfange, wo der Gedanke auch noch nicht zum Worte gekommen ist. Von dem Anfange und von dem Ende gilt in verschiedenem Sinne der Ausdruck: „In Gedanken sein." Paulus, derselbe Apostel, welcher in der ersten Epistel an die Korinther zu deutlicher, nüchterner Rede vermahnt hat, ward nach seiner zweiten Epistel entzückt in das Paradies, und hörete unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann (2 Kor. 12, 4).

Hiernach ist der Geist des Menschen dreifaltig, nur daß er sich nicht, wie Gott selbst, zu drei Personen einet, sondern nur zu drei Kräften. Aber wie ist es nun mit der Seele in ihrer stufenweisen Erhebung? Wird sie sich nicht auch dreifach entwickeln? — Sie entwickelt sich, so werden wir belehrt, nach der Analogie der siebenfältigen Aeußerungen der göttlichen Herrlichkeit (Jes. 11, 2. Sach. 4, 1—4. Off. Joh. 1, 12; 4, 5; 5, 6), oder, wie wir unter Berufung auf Luther hinzufügen möchten, nach der Analogie der sieben Lichter auf dem Leuchter im Heiligen der Stiftshütte, in sieben unterschiedenen Kräften oder Stufen. Die drei untersten Stufen sind die drei Grundkräfte

---

„Zwo wichtige bisher unerörterte Biblische Fragen, zum erstenmal gründlich beantwortet. Von einem Landgeistlichen in Schwaben." Der Tractat aus Goethe's Jugendzeit findet sich wieder abgedruckt in der Vollständigen Sammlung seiner Werke. Stuttgart 1840. XIV. S. 261 flg.

* Wer sich selbst in seinem Denken beobachtet, wird aus eigner Erfahrung νους, λογος und πνευμα του νοος unterscheiden lernen.

alles Lebens, Intension, Expansion und Rotation. Sie kulminiren wie unter Geburtswehen im Feuer, woraus das Licht hervorbricht. Das Lichtleben in der Liebe ist die vierte Stufe, welche aus der Werde-Angst auftaucht, und dem Geiste verlangend sich zukehrt. Auf der fünften Stufe giebt sich die Seele leidendlich und receptiv dem Geiste hin: es ist die Stufe der Wahrnehmung im Acte der Empfänglichkeit. Und darauf folgt sechstens die Kraft der Wahrgebung, womit die Seele als productiv sich offenbart, und die Gedanken des Geistes in lautbare Worte umsetzt. Das Siebente ist organische Einheit aller Kräfte: die Bewegung ist zur harmonischen Ruhe gekommen, die Seele feiert ihren Sabbath. Sie hat nun sieben Kreise durchlaufen, sieben Stufen erstiegen. Der erste Kreis ist der engste; in dem vierten, als dem mittelsten, leuchtet die Geistesbildlichkeit der Seele zuerst auf; der siebente Kreis ist dem ersten korrelat, indem er in sich zurückführt. Der Sieben liegt wirklich die Drei zum Grunde, wenn wir's näher ansehen.

Zum näheren Verständnisse kann auch das der siebenfältigen Seelenentwickelung zum Grunde liegende Vorbild dienen: wir finden es in dem siebenfältigen Geiste des Herrn, wie er von dem Propheten Jesaias 11, 2 verkündigt wird. Die Grundlage dieser sieben Geister, welche nicht sowohl nach dem was sie sind, als nach dem was sie wirken, benannt werden, ist der Geist der Furcht Gottes, entsprechend dem ersten Stadium der Seele in ihrer Zusammenziehung. Die Mitte ist der Geist des Herrn schlechthin, entsprechend dem Stadium der zum Lichte in der Liebe aufleuchtenden, dem Geiste zugeneigten Seele. Das Ziel ist der Geist der Weisheit, entsprechend der aus ihrer Entwickelung zum Frieden hindurchgedrungenen Seele. Doch zur intimsten Verständigung gehört nichts so sehr, als daß wir die Wirkung jener sieben Geister erfahren, welche sich nach der Analogie der sieben Flammen des abbildlichen Leuchters in folgender Reihe ordnen: Geist der Furcht Gottes, der Erkenntniß, der Stärke, des Herrn, des Raths, des Verstandes, der Weisheit. — So viel zum weiteren Nachdenken und Nachlesen.

Wie die Seele zu ihrer Geistesbildlichkeit in siebenfältiger Stufenfolge sich entwickelt, so entfaltet sich auch der Leib, welcher pneumatisch zu werden bestimmt ist, als Organ der Seele, ihr konform. Der Leib

erweiset sich als „siebenfältiges Selbstdarstellungsmittel der Seele.“ Der Urstoff ist das Blut* (Ap. G. 17, 26), in welchem des Fleisches Seele ist. Daraus zunächst erwächst der Leibeskeim, als der Embryo, in welchem alsbald Leib, Seele und Geist nebst allen Anlagen und Potenzen dieser drei Faktoren eingeschlossen sind**. Hierauf folgt als das zweite Moment der erste Athemzug der Seele im Leibe. Das dritte ist die erste Bewegung des Blutes zum Verlaufe. Das Blut concentrirt sich im Herzen: das Herz ist die vierte und hiermit die mittelste Lebensgestalt, welcher drei Lebensformen vorausgehen, und drei nachfolgen. Das Fünfte ist die Lebensentfaltung der Nerven zur Empfindung, welche sich in dem Gemeinsinn offenbart, der sich demnächst zu den fünf Sinnen entwickelt. An diese receptive Lebensgestaltung des Leibes schließt sich sechstens die active und productive, nämlich das durch die Athmungs- und Kehlkopfs-Muskeln, so wie durch die Mundhöhle, insbesondere durch die Zunge vermittelte Sprechen, „das Werk des Verstandes, die leibliche Aeußerung des Nus oder Logos“, des Gedankens im Worte. Das Siebente und Letzte ist die Physiognomie, das leibliche Angesicht, als die Lebensgestalt der Individualität, in welcher „die in der ersten Lebensgestalt des Embryo gesetzte noch keimhafte seelisch-leibliche Individualität zur fertig ausgeprägten seelisch-leiblichen oder natürlichen Bestimmtheit (Naturell) kommt. Temperament und Anlage, Physiognomie und der ganze körperliche Habitus, eingeschlossen die Schädelbildung, als seelisch-vermittelter Ausdruck des Geistes kommt hier zur ausgewirkten Erscheinung.“ — So lehrt eine ernste und treue Beobachtung: wer Verstand hat, der rechne selbst nach und überlege sich die Zahl.

Die Zahl ist Sieben, wie der Tage der Schöpfung auch sieben sind, und mit dem Sabbath zum Schlusse kommen. „Die Sieben ist die Zahl der in sich geschlossenen Erschließung der Dreiheit.“ Drei in sich geschlossen, Drei erschlossen sind Sechs. Diese Sechs wird zur Sieben durch die Einheit, in welcher sich alle sechs vorausgegangenen Mo-

* Vergl. Dante, Prg. XXV. 37. Sangue perfetto.
** Vergl. Dante, Prg. XXV. 46—57. 68—75.

mente zusammenschließen. „Wie tief ist die Siebenzahl!“ Aber wir dringen erst allmählig ein, wozu Geduld gehört: es wird uns dennoch je länger je mehr gelingen, wenn wir nur den guten Willen haben, in den Gedankenkreis einzugehen, der uns zunächst als ein fremder entgegentritt, ehe er sich erschließt. Die Vier bildet die Mitte; die dritte Stufe entspricht der siebenten, aber die erste ist nicht minder der letzten analog.

Fragen wir die Schrift, so dürfen wir in ihr so wenig ein System der Psychologie, als eine Dogmatik suchen: aber sie enthält die Quelle und die Lineamente zu beiden, auf daß wir sie mit Verstand erwägen. Auch die H. Schrift unterscheidet an Leib, Seele und Geist verschiedene Kräfte und Glieder oder Bestandtheile. Davon sind uns schon viele Beispiele entgegengetreten. Der Herr selbst weiset uns an Herz, Seele, Gemüth, und noch außerdem an alle übrigen Kräfte, wenn er spricht: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüthe — *καρδία*, *ψυχή*, *ἰσχύς*, *διανοία* (Matth. 22, 37. Luk. 10, 27).

Zunächst können wir an der successiven Entwickelung und Entfaltung der Leibes-, Seelen- und Geisteskräfte, wie sie auch gefaßt werde, bis ins Einzelne immer deutlicher erkennen, daß und wie Leib, Seele und Geist nach allen Seiten zusammengehören, und, unbeschadet des Unterschiedes, zur organischen Einheit sich durchdringen. Wie die Seele im Blute ist, so dringet der Geist durch Mark und Bein, und die Gedanken zum Herzen, in welchem sich das Blut concentrirt. So können wir an jedem Momente wahrnehmen, wie keins ohne das andere ist, und jede Kraft jedes Moments mit dem Ganzen organisch verbunden ist. Wir sehen es alsbald am Embryo, mit dem nicht allein der Leib, sondern auch Seele und Geist anfängt, in welcher Weise auch der Geist herzutrete: wir vernehmen es am Sprechen, welches dem Leibe, der Seele und dem Geiste zumal angehört, und durch die Seele vermittelt wird, daher wir ihm auch in den Entwickelungsformen aller drei Momente begegnen: wir erkennen's von Angesicht zu Angesicht an der Physiognomie, die selbst ihren Namen der durchdringlichen Verbindung

aller Momente des Menschenwesens verdankt: wir merken es an dem vierten Gliede der Siebenzahl, als der Mitte, am Herzen des Leibes wie an der zum Geiste aufstrebenden Lichtsphäre der Seele: wir fühlen es an der innersten Empfindung und Erinnerung, welche des Geistes ist, aber auch Herz und Blut bewegt, ja nicht bloß darauf einwirkt, sondern auch von daher kommt, und aufsteigt. So hängt im Menschen Alles organisch zusammen, von oben bis unten, und wieder von dem untersten Gebilde des Leibes am Anfange bis zur höchsten Staffel des Geistes in letzter Instanz.

Es ist wohl zu merken, daß auch die höchste Instanz des Geistes, als die innerste und darum wortlose Erinnerung, nicht allein mit seiner untersten Stufe, sondern auch mit der untersten Stufe der Seele (Intension) und mit der untersten Basis des Leibes (Embryo) in entsprechendem Zusammenhange steht. Dem ist weiter nachzudenken.

Ja, wir können auch in dem Wege des Geistes von dem kreisenden Gedanken zum Worte, und vom Worte zur stummen Kontemplation alle sieben Stufen der Seele von der Intension an, durch Extension und Rotation, durch Feuer und Licht, durch Wahrnehmen und Wahrgeben bis zur Concentration aller Seelenkräfte, oder auch alle sieben Stufen des Leibes vom Embryo an bis zur Physiognomie, die ohne Worte spricht, analogisch wiederfinden.

Das Seelenleben erweiset sich hiernach am Leibe wie am Geiste, am Anfange und am Ende seiner Entwickelung, im Wachen wie im Schlafe, im Traume und in der Extase, in den gesunden und kranken Zuständen Leibes und Geistes. Es ist eins so in das andere verwachsen und verflochten, daß auch Krankheit und Gesundheit nicht abstrakt zu scheiden sind, und gelegentlich dieselbe Erscheinung nach ihrer Aeußerlichkeit ebensowohl gesund, als krank sein kann.

Der Schlaf erscheint zunächst als Zurücktreten des Seelenlebens, als eine Senkung aus der Höhe seiner Efulgurationen (*καταφορα* Ap. G. 20, 9). Die Seele entsinkt im Zustande des Schlafes von den höheren

Stufen ihrer Entwickelung, sowohl von den eigentlich seelischen, als auch von den leiblichen, bis zur vierten oder mittelsten herab, das heißt bis an's Herz, bis zu dem Mittelpunkte des Lebens, wo sich Leibesleben und Geistesleben berühren, und jenes diesem sich zuwendet. Der tiefste Schlaf sinkt in gewissem Maße bis auf die Basis, bis zur untersten Stufe herab, von welcher sich aber sofort die Seele im Traume wieder bis zur Mitte, zur vierten Stufe erhebt, bis zur vierten Stufe nach der Seite der geistes- und der leibesbildlichen Entwickelung zumal. Im gesunden Schlafe wird auch der Athem schwächer und der Blutumlauf ruhiger, das Herz schlägt nur leise. Aber auch die höheren Lebensstufen der Seele nach ihren beiden Seiten sind weder im Schlafe, noch im Traume ganz beseitigt, sondern sie bewahren vielmehr auch in diesen Zuständen ihre Kontinuität, nur daß sie mehr oder weniger gebunden oder — eingewickelt sind.

An den unterschiedenen Stufen des Seelenlebens sowohl nach der Seite des Geistes als nach der Seite des Leibes können wir uns auch einigermaßen den Prozeß des allmähligen Einschlafens und des successiven Erwachens, sowie den Zustand, wenn der Schlaftrunkene des Schlafes sich erwehrt, zu erklären versuchen. Wie im Traume, so ist auch im Schlafe die Seele lebendig, nur nach verschiedenen Seiten, und der scheinbar bewußtlose Zustand ist eben nur gebundenes Bewußtsein.

Es stehet zu behaupten, daß kein Schlaf ganz ohne Traum ist: das ist Eins. Aber es ist auch kein Traum ganz ohne Schlaf, wiewohl der Traum auch in dem vorwiegend wachenden Zustande stattfinden kann: das ist die andere Seite.

Zwischen Wachen und Schlafen finden wir überall Analogieen. Wurde vorhin der höchste Akt des Geistes, der Geist des Gemüthes, der Geist im eigentlichsten und engsten Sinne, als der Zustand bezeichnet, wo das Wort verstummt und das aktuelle Bewußtsein zurücktritt, indem der Geist wie sein selbst vergessend schaut, empfindet, sich innerlichst erinnert, so finden wir nun eine Analogie dazu in dem reinsten und feinsten Zustande des Traumes, dem auch die Schrift ein

divinatorisches Moment zuschreibt, womit aber nicht geläugnet wird, daß in Folge der Sünde die meisten Träume krank, und in der Turba befangen sind.

Wie die entferntesten Zustände im Organismus sich berühren, zeigt sich auch daran, daß der Mensch nicht allein im Schlafe, sondern auch im Wachen träumen kann. Ist der Schlaf als Senkung, als *καταφορα* gefaßt worden, so kann der Traum als Hebung, als *ἀναφορα* vorgestellt werden.

Auch über das Geheimniß des Schlafens und des Träumens, der Extase und der Kontemplation ertheilt der Traum der g. Komödie mit ihren Visionen mancherlei Aufschluß, wozu ein besonderes ernstliches Studium gehört*. So viel erweiset sich aber schon jetzt, daß in Leib Seele und Geist auch die entferntesten Stationen aneinander hängen, wie unzertrennlich.

Doch nun kommt der Tod, und dem Tode geht das Sterben voraus. Das Sterben ist der letzte Lebensprozeß, der mit dem Tode endet, das Stadium, in dem nun doch das Unzertrennliche sich trennt, so schwer es auch hält, in dem Leib und Seele, Leibesleben und Geistesleben sich scheiden müssen. Es geschieht nicht ohne Kampf, bis endlich die Seele weichen muß. Aber wie das Sterben einerseits ein Kampf ist, ein Kampf auf Tod und Leben, so wird es auch andererseits nicht ohne Grund ein Einschlafen genannt, oder vielmehr Entschlafen, und der Tod selbst heißt Schlaf. Im Tode vollendet sich wirklich der Schlaf als *καταφορα*, Senkung, aber auch der Traum als *ἀναφορα*, Hebung. Damit ist viel gesagt: wer denkt es aus? wer denkt es von Schritt zu Schritt, von Moment zu Moment aus? — Im Sterben entsinkt die Seele nicht bloß bis zur untersten Basis des Lebens zurück, nicht bloß bis zum Embryo des Leibes, bis zu ihrer anfänglichen Intension oder Involu-

---

* Zum ersten Anhalt dienen die drei Nachtlager auf dem Läuterungsberge Prg. VII. XVIII. XXVII. Wir finden den Traum auch im Wachen Prg. XVII. XXXII. Die g. Komödie ist selbst ein Traum Par. XXXII. 139. XXXIII. 58—63. Aber damit sind nur die äußerlichsten Lineamente zu einer Lehre vom Schlafe und Traume nach Dante angedeutet.

tion, sondern sie bricht auch hier durch, und geht aus der verschlossenen Knospe, welche am Anfange zur Entfaltung des Lebens geführt hatte, zur Scheidung über, zur Emigration, zur Ascension, indem sie noch am Ende von den Leibesfunctionen ihr Theil mitnimmt*, aber den Leib der Verwesung (διαφθορα) überlassen muß.

Das Sterben verdient nähere Betrachtung. Die verschiedensten Vorstellungen darüber können zu mehrseitiger Erläuterung und Belehrung dienen. Im Titurel sagt der sterbende Tschionadulander: „Min Seele hat die Sichte Berührt am Lebensgrunde." Und von dem sterbenden König Heinrich IV. heißt es bei Shakspeare (Th. 2. IV. 4): „Die stete Sorg' und Arbeit seines Geistes Hat so die Mau'r, die ihn umschließt, gebrochen, Daß 's Leben schon durchscheint, und 'raus will brechen." Und wie viele Lichtblicke in dieses dunkle Geheimniß des Sterbens sind selbst den Heiden geworden, die Viele blind nennen, aber ihnen darum weder die allen Menschen beschiedene Mitwirkung Gottes bei der ihnen auch gewordenen ersten Begeistung oder Inspiration, noch die Transspiration der Uroffenbarung absprechen dürfen. Sagt doch auch Cicero: Appropinquante morte anima est multo divinior: er handelt auch viel von Träumen und gegen Träumereien.

Aber wir müssen nun weiter gehen, und zwar, wie das Sterben selbst, zum Tode.

Denn zuletzt kommt der Tod. Der Tod trennt nun doch das wie unzertrennlich zusammengehörige Menschenwesen, wiewohl nur auf Zeit. Bleibt auch Geist und Seele vereint, so fällt doch der Leib: lebt auch Geist und Seele als Eins jenseits fort, so stirbt doch einstweilen der Leib. So sehen wir's thatsächlich vor Augen: wer kann es läugnen? Die Schrift bestätigt es: der Leib stirbt sichtbarlich, und der Leichnam verweset. Und doch, so bekennen wir mit Vielen, bleibt dem Geiste und der Seele ein Schatten des Leibes, der mit hinüberfolgt**, oder ein Schemen des Leibes, eine immaterielle Leiblichkeit, nach welcher der Geist Samuels (1 Sam. 28, 13 f.), nach welchem Moses und Elias

* Dante: Prg. XXV. 81 flg.
** Dante: Prg. XXV. 97—108.

(Matth. 17, 3. Luk. 9, 30 f.) wieder zu erkennen waren. Und dazu wird den Seelen, die in dem HErrn sterben und heimziehen, das weiße Kleid (Offenb. 3, 4. 5; 6, 11; 7, 9. 13; 19, 14), als Bürgschaft für die künftige volle Redintegration.

Es ist uns ausdrücklich gesagt: „Selig sind die Todten, die in dem HErrn sterben, von nun an." Und es wird Zweierlei hinzugefügt: erstens, daß sie werden ruhen von aller Mühsal und Noth des irdischen Lebens; zweitens, daß ihnen ihre Werke mit- und nachfolgen (Offenb. 14, 13). Das scheint nichts anderes zu bedeuten, als daß ihnen ein leibliches Organ mitfolgen werde, ein Schatten der Werke zur Wirksamkeit in der Ruhe von der Mühsal. Wohl werden die aus dem Leibe abziehenden Seelen entkleidet, aber sie werden darum doch nicht nackt und leiblos erfunden worden, sondern es wird ihnen eine Bekleidung folgen, ehe noch die Ueberkleidung kommt (2 Kor. 5, 1—5). Darnach wäre eine Entkleidung (ἔκδυσις), eine Bekleidung (ἔνδυσις), und die letzte Ueberkleidung (ἐπένδυσις) anzunehmen, aber auch wohl zu unterscheiden. Aber das Geheimniß ist groß: dem ist weiter nachzudenken.

Philosophischerseits* ist gesagt worden: Der Tod trennt Leib und Seele so wenig, daß er vielmehr die im irdischen Leben bestandene Trennung endlich aufhebt, und die Vereinigung definitiv vollzieht. Dagegen bekennen wir, daß der Tod Leib und Seele wirklich trennt, aber nicht so ganz, wie es aussieht: denn es bleibt ein Leibes-Schemen als Unterpfand, und ein Rapport zwischen Leib und Seele, der wie eine Correspondenz die Trennung hebt. Wohl ist auch an der Trennung des Leibes und der Seele im irdischen Leben dieses wahr, daß im irdischen Leben die Verbindung zwischen Leib, Seele und Geist nicht zur letzten Vollendung kommt, sondern vielmehr erst im Tode, dem die gangbare Meinung nur die Trennung zuschreibt, sich wirklich vollzieht, doch nur zum Theil mit dem Tode selbst (Prg. XXV. 82—84), aber zum Theil oder vielmehr ganz erst in der Vollendung (Par. XIV. 37—60).

* Vergl. D. Joh. Ed. Erdmann: Leib und Seele nach ihrem Begriff und Verhältniß zu einander. Halle. Schwetschke. 1837.

Zuletzt kommt die Auferstehung alles Fleisches am Tage der Zukunft Christi, in welcher „der Wesensbestand des Menschen als Synthese der Seele mit dem Leibe wiederhergestellt wird." Nun kommt jener Schemen des Leibes zu seiner Vollendung: nun erfolgt die Ueberkleidung (ἐπενδυσις), wornach wir uns eigentlich schon in diesem Leben sehnen. Und wie werden wir eilen, wenn der letzte Moment dazu herankommt? „Der „schöpferische Wiederherstellungsakt und das sehnsüchtig-freudige Eilen „der Seele zu ihrem aus dem Tode wieder zu empfangenden Leibe, — „das sind zwei einander entgegenkommende und in einem blitzartigen „Nu zusammentreffende Akte" (1 Kor. 15, 52. 1 Theſſ. 4, 16). „Die „Wiedervereinigung erfolgt bei wachem Bewußtsein der Seele, aber in „einem Zustande des Wonne-Schauers, in welchem alles reflektirende „Wollen und Denken untergegangen, und die Bildung des Leibes, wel„chen die Seele im Augenblicke der Wiedervereinigung als bereits ge„wordenen findet, ist ein ihrer Zeugenschaft und ihrem Wissen entzo„genes Geheimniß." Ebenermaßen wird auch die Verwandlung der noch in ihren Leibern lebenden Menschen blitzesschnell geschehen. Doch es ist solches Alles ein Geheimniß: das Wie (wie es zugeht?) ist es noch mehr.

Die Auferstehung und Verklärung alles Fleisches selbst ist uns schriftmäßig verbürgt. Der Leib des Fleisches wird zur heiligen Darstellung und Versöhnung (Kol. 1, 22; 2, 11), der Leib der Niedrigkeit zur Erhöhung und Verklärung (Phil. 3, 21) kommen. Dann wird auch der Widerspruch zwischen Fleisch und Geist gelöset und das Fleisch der Sünde ausgeschieden sein. Ob und welchen Antheil dann die Seelen selbst an ihrer Wiederverleiblichung und an der Verklärung ihrer Leiber nehmen werden, bleibt weiterer Erwägung befohlen. Wir können auch das Mittelalter darüber hören, das philosophische und poetische: der Dichter und der Philosoph des Mittelalters schreiben das Wunder wesentlich der göttlichen Gnade zu, so doch, daß eben diese Gnade sowohl der Seele als dem Leibe gegenseitige Dienste an dem Werke der Redintegration und Glorifikation anweise*. — Was sollen wir hierzu sagen? Es liegt we-

* Dante, Par. XIV. 37—66. Prg. XXX. 3—15. Inf. VI. 97. 98. X. 11. 12. XIII. 103. — Thomas Aq., Summa III. qu. 76. Art. 1. Concl. — qu. 82. Art. 1. — qu. 83. Art. 1. — qu. 85. Art. 1.

sentlich in der Bestimmung des Menschen, — nach seiner Autexusie, — selbst zu werden, wozu er bestimmt ist: auch die Annahme der göttlichen Gnade, die Reflexion der direkten Gnadenakte ist keine reine Passivität, sondern Receptivität; und daraus würde wieder die Mitthätigkeit des Leibes und der Seele zu ihrer Redintegration folgen: denn Assumtion und Verklärung des Leibes schließt jede pure Passivität aus.

Aber das Ende ist ein neuer Himmel und eine neue Erde ohne Ende zur Vereinigung und Verklärung im Geiste. Dann ist jede dualistische Differenz zwischen Leib und Seele, sowie die entsprechende geschlechtliche Differenz zwischen Mann und Weib — nach dem typischen Vorbilde der Ehe — wirklich versöhnet und verkläret im Geiste (Luk. 20, 35 f. 1 Kor. 6, 12 f.; 15, 45—50). Wie wir getragen haben das Bild des irdischen Menschen, des ersten Adam, also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen Menschen, des letzten Adam. So wird der Tod verschlungen in den Sieg, und das Fleisch zum Leibe des Geistes verklärt.

Es ist wohl zu beherzigen, daß die Unsterblichkeit der **Seele** auch den Heiden nicht verborgen war*, aber die Auferstehung und Verherrlichung alles **Fleisches** erst durch Ostern an das Licht gekommen ist, wiewohl sie nach der vollen Bedeutung des Fleisches bis zur Stunde nur zu wenig erkannt wird. Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes.

* Dante, Convito II. 9. Ueber dieses Kapitel des Symposion Dante's wäre viel zu sagen: wir behalten es uns vor, und wär's post humum.

IV.

„Und es bildete Jehovah Elohim den Adam aus **Staub** „**von der Erde**, und blies in seine Nase **Lebens-Odem**: „und es ward der Adam zu einer **lebendigen Seele**“ (1 Mos. 2, 7).

Dieses Wort der Genesis ist „die Grundfeste aller wahren Anthropologie und Psychologie“ genannt worden: es sind darin alle Lineamente zur Lehre von dem Menschen und seiner Bestimmung enthalten: am ursprünglichsten, am durchsichtigsten und sprechendsten — von Wort zu Wort, von Hauch zu Hauch — in dem Urtexte selbst, welchem wieder die griechische und die lateinische Sprache näher gekommen zu sein scheinen, als die deutsche. —

Darnach scheinen freilich die Sprachgelehrten vor anderen Bibellesern etwas voraus zu haben, auf daß sie es mittheilen und davon Rechenschaft geben; aber Augustinus sagt dennoch, und Valerius Herberger wiederholt es: „Wir Gelehrten wallen in Fleisch und Blut: unterdessen „kommen die Ungelehrten und nehmen den Himmel ein.“ Damit sind alle Gelehrten gewarnt, daß ihr Studium nicht ein Wallen in Fleisch und Blut sei (1 Kor. 8, 1). Nach dieser Warnung setzen wir unsere Studien fort.

In dem obigen Berichte der Genesis ist das Erste der **Leib** aus dem vom ersten Regen Gottes befruchteten röthlichen Erdenstaube, den Gott der Herr selbst formt, und zwar nicht als eine todte Statue, wie Pygmalion, sondern als einen lebendigen Menschenleib mit allen seinen Gliedern bis hinauf zum Antlitz sammt der Nase. Das Zweite ist der

Lebens-Odem oder — der Geist, den Gott der HErr in die leiblich schon athmende Nase Adam's neu einhauchte. Das Dritte ist die lebendige Seele, welche aus dem zuvorgegebenen Leibes- und Geistes-Leben zu einer einigen Seele wird. Die Seele ist es, in welcher zuerst Geist und Leib organisch sich verbinden dadurch, daß sie selbst aus dem natürlichen und geistigen Leben als eine einige Seele entsteht. Es ist wohl zu merken, daß der Mensch erst, nachdem der Geist in den Leib eingeströmt und mit ihm sich verbunden hat, zu einer lebendigen Seele wird. Die Seele ist mithin die dritte Substanz, auch nach dem Wesen ein Drittes, weil weder bloß leiblich, noch bloß geistig Leben, sondern leiblich-geistiges Leben. Valerius Herberger sagt daher in seinen Zeugnissen von den großen Thaten Gottes (Magnalia Dei) mit gutem Rechte, daß St. Paulus, „da er im Menschen drei Dinge zählet: Leib, Geist und Seele", auf jenes Wort in der Genesis zurückgehe und sehe (1 Theff. 5, 23).

Der Leib ist sonach von Gott gebildet aus dem zuvor Geschaffenen, und mithin geschaffen, wie die Erde: die menschliche Seele entstehet hingegen aus Leibes- und Geistes-Leben. Aber was ist der Geist selbst aus dem Lebens-Odem? Dieser ist recht eigentlich die sonderliche Mitgift für den Menschen, sein Privilegium. Um so wichtiger wird die Frage: Was ist der Geist? Das Geheimniß ist groß! Die neue Mitgift ist keine unerschaffene Substanz, aber sie kommt aus dem Unerschaffenen, keine Emanation, kein Ausfluß, als unbewußte Ergießung aus dem Niederen, aber sie ist Empneusis, Einhauchung, ein Hauch aus Dem, Der es will und thut, keine neue Schöpfung aus Nichts, und doch kreatürlich, als von dem Schöpfer, als nicht emanirt aus dem All, als ein Bild Gottes. Doch damit ist das Geheimniß noch nicht erklärt: es ist und bleibt ein Geheimniß. Und uns ziemet es bei dem Worte, wie es geschrieben steht, und vor dem Worte, und unter dem Worte stehen zu bleiben. Es stehet aber geschrieben, daß die dem Menschen beschiedene Mitgift des Geistes in dem Lebens-Odem bestehet, der aus Gott kommt*: also nicht bloß in dem allgemeinen Lebens-Odem, wie er als-

* Vergl. Gust. Fr. Oehler: Veteris Testamenti Sententia de rebus post mortem futuris. Stuttgart 1846. p. 11 sq.

bald seit der ersten Schöpfung in der Natur lebet (1 Mos. 7, 22. 5 Mos. 20, 16), sondern in einem neuen Odem, der für den Menschen aus Gott kommt. Das Wesentliche ist nicht der Lebens-Odem, sondern der neue Lebens-Odem aus Gott, von Gott dem Menschen eingehaucht, welcher zunächst mit dem zuvor geschaffenen Leben Eins und in dieser Verbindung zur lebendigen Seele des Menschen wird.

Das Geheimniß bleibt nach wie vor als ein unerschöpflicher Gegenstand des Gedankens, mit dem der Geist sich selbst denkt, ohne es und sich zu ergründen. Wenn wir es uns verständlicher zu machen suchen wollen, so müssen wir uns wohl vorsehen, daß wir das hohe Geheimniß dem Verstande nicht preiß geben, um nicht unversehens dem Rationalismus zu verfallen.

So ist denn das Erste, was wir in unserm Texte finden, die menschliche Dreifaltigkeit in ihrer beginnenden Einheit; der Leib, von den Händen Gottes unmittelbar gebildet (Hiob 10, 8); der Geist, als ein Hauch aus dem Odem des Allmächtigen gegeben (Hiob 33, 4): die Seele, als das Dritte, das aus dem natürlichen Leben und aus dem neuen Geistes-Leben hervorgehet.

Aus dem dreifachen Ersten folgt auch alsbald das dreifache Zweite; denn in demselben eben so kurzen als inhaltschweren Worte der Genesis ist auch klärlich das Zweite enthalten, nämlich erstens wie schon der erste Mensch, der röthliche Adam, nach dem Leibe mit dem ersten rothen Leibesblute aus dem Erdenstaube traducirt oder fortgepflanzt wird, den dann Gott der Herr Selbst unmittelbar bildet, und zwar als den Urstamm zu weiterer Fortpflanzung von Glied zu Glied unter göttlicher Mitwirkung, aber wesentlich in der Weise der Fortpflanzung, und wie demnächst zweitens dem leiblichen und lebendigen Gebilde, als dem ersten Keime oder Embryo, ein neuer Lebens-Geist unmittelbar von Gott — ohne Traduction aus dem schon Geschaffenen — eingehaucht wird, und zwar zu immer neuer Verleihung desselben Geistes-Odems bei jeder Fortpflanzung für alle nachfolgenden Menschenkinder. Die nächste Folge ist aber, drittens, daß in Adam und folgeweise in allen Menschenkindern aus dem traducirten Leibesleben

und aus dem neuhinzukommenden Geistesleben die Seele hervorgeht, als das Dritte, als das Band zwischen dem Erdenleibe und dem Geiste von Oben.

Hiernach ist der Mensch nicht allein dreifaltig, sondern auch von dreifacher Entstehungsweise. Der Leib ist das Alte, welches sich fortpflanzt; der Geist das Neue, welches wie durch Hauch hinzukommt; die Seele das Dritte, welches aus beiden wird. Das Alles steht wörtlich im Texte*.

So ist denn der Mensch von Glied zu Glied nach einer Seite, und zwar nach der anfänglichen, Staub und Asche. In der hebräischen Sprache ist es so zu Reim und Sprichwort geworden (1 Mos. 18, 27), um dem Menschen seine Niedrigkeit vorzuhalten. Aber nach der andern Seite, welche das Werk vollendet, ist derselbe Mensch göttlichen Geschlechtes, von dem Geiste Gottes (Hiob 27, 3). Solches dienet zu seiner Hebung! — Das nächste Resultat ist, daß Leib und Geist in der Seele Eins werden, durch welche der Leib zum Geiste, der Geist zur Leiblichkeit verklärt zu werden bestimmt ist.

Diese Verbindung des Leibes und Geistes durch die Seele, wie wir sie alsbald im ersten Menschen als das nächste Resultat finden, ist recht eigentlich der Ehe vergleichbar, nur daß, was in dieser Personen sind, in jener nur eben so viele Momente sind. Dagegen ist jene Verbindung älter, als die Ehe selbst, welche erst nach jener ursprünglichen Verbindung und nach der darauf erfolgten geschlechtlichen Differenziirung von Gott eingesetzt und gesegnet worden ist. Folgen wir diesem Vergleiche, insoweit einem Gleichnisse zu folgen ist, — auf den Unterschied haben wir so eben aufmerksam gemacht, — so ist der Leib das Weib, als der schwächere Theil, der Geist ist der Mann, als das Haupt; es stehet auch geschrieben: „Adam ward nicht verführet: das Weib aber ward verführet" (1 Tim. 2, 14). Und die Seele ist die

* Es gilt namentlich die drei Verba „bilden, hauchen, werden" und die drei auf den Menschen bezüglichen Substanzen „Erdenstaub, Lebens-Odem, lebendige Seele" nach mehreren Sprachen gründlich unterscheiden zu lernen.

Copula, oder die eheliche Liebe und Treue, welche Mann und Weib, Geist und Leib verbindet, so daß mehr und mehr der Leib geistig, der Geist leiblich wird. Die Seele ist die Instanz, welche zu der Ehe zwischen Geist und Leib die Copulation verrichtet, aber nicht etwa für die erste halbe Stunde, sondern ununterbrochen und über dieses Leben hinaus: denn diese Ehe ist unauflöslich, und wird es erst recht in der Auferstehung, während die geschlechtliche Ehe dahin nicht folgt (Matth. 22, 30). Darum ist für die eheliche Verbindung des Leibes und Geistes auch der Tod keine Ehescheidung, sondern vielmehr eine in Folge der Entzweiung zwischen Leib und Geist eintretende temporäre Separation bis auf künftige Reconciliation, welche endlich zur Jubelhochzeit führt, und in der Glorifikation gipfelt, wozu der Leib bestimmt ist. Die Seele dienet auch hier als Werkzeug zur Copula: das Ende ist Verklärung. Denn wie und weil in der Auferstehung Christus Jesus mit seiner Gemeinde, als mit seinem Leibe, vermählet werden wird (Eph. 5, 32), so wird auch der Geist des einzelnen Menschen mit seinem Leibe neu vermählet werden durch die dazu bestimmte Copula, welche die Seele ist.

Nach unserm Texte ist der erste Mensch zunächst nur zur lebendigen Seele geworden, mit der Bestimmung der weiteren Entwickelung zum Geiste, als zur Verklärung des Leibes. Aber es ist dann ein Riß geschehen, welcher die Entwickelung unterbrochen und die Entzweiung zur Folge gehabt hat, deren Sold der Tod ist (1 Mos. 3, 19). Die Entzweiung besteht recht eigentlich darin, daß die Ehe zwischen Leib und Geist ihre Copula verloren hat, daß die Seele aus ihrer ursprünglichen Bestimmung, Leib und Seele zu vermitteln, entrückt ist, daß die ursprüngliche Triplicität zur Duplicität, zum Dualismus herabgesunken, und hiermit in den Kampf zwischen Fleisch und Geist verstrickt worden ist, der nach dem natürlichen Verlaufe den Tod zur Folge hat. Darum muß der Staub, oder so viel von dem Staube im ersten Leben Staub geblieben ist, wieder zur Erde kommen, wie er gewesen ist, und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat (Pred. 12, 7). Denn wie jeder Mensch ein Adam ist, als vom Staube und nach dem Falle für den Staub, so ist er auch ein Nathanael, als von Gott gegeben, und durch die Erlösung für Alle, die sie annehmen, zu Gott wieder berufen.

Und wie der Staub, oder der Leib als Staub nach der Schöpfung am ersten Adam zur Verklärung im Geiste bestimmt war, so ist er es auch nach der Erlösung am zweiten Adam, und durch den zweiten Adam. Darum kommt wohl der Staub wieder zur Erde, aber er wird auch wieder aus der Erde auferstehen (Hiob 19, 25).

„Es wird gesäet ein Seelenleib, und wird auferweckt ein geistlicher Leib" (1 Kor. 15, 44). Zwar war der Menschenleib gleich bei der Schöpfung zur Verklärung im Geiste bestimmt, aber unter der Bedingung selbsteigener weiterer stetiger Entwickelung in der Kontinuität des Gehorsams, und unter Voraussetzung des stetigen Zusammenhanges mit dem Geiste Gottes, in dem wir leben, weben und sind, also daß er nicht fern von einem Jeglichen ist (Ap. 17, 27. 28). Eben darum war der Mensch das nicht gleich fertig, wozu er bestimmt war, er war zunächst nicht zum Geiste, der ihm verliehen war, sondern nur zur lebendigen Seele verwirklicht, ein Seelenleib. So erklärt der Apostel Paulus selbst den Spruch (1 Mos. 2, 7), von dem wir ausgegangen sind, und mit dem wir unter der Anleitung des Apostels jetzt schließen. Denn dieser beruft sich ausdrücklich darauf, indem er also fortfährt: „Es ist ein seelischer Leib und ist auch ein geistiger Leib. Wie es ge„schrieben steht: der erste Mensch Adam ist gemacht zu einer lebendigen „Seele (*εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, לְנֶפֶשׁ חַיָּה), und der letzte Adam zu einem „lebendigmachenden Geiste (*εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*, נִשְׁמַת חַיִּים): Der „erste Mensch ist von der Erde und irdisch" — aus Staub von der Erde — „der andere Mensch ist der Herr aus dem Himmel" (1 Kor. 15, 44. 45. 47). So wiederholt und erklärt der Apostel das Wort der Genesis nach Leib, Geist und Seele dahin, daß zunächst aus Leib und Geist das Menschenwesen zur Seele verwirklicht wird, aber mit der endlichen Bestimmung zum geistigen Leibe, denn dieß ist eben das Privilegium des Menschen, daß der Leib mittelst der Seele im Geiste verklärt und glorificirt werde. Ebendarum verweiset der Apostel von dem ersten Adam auf den zweiten Adam, oder von dem alten Stamme auf das neue Reis darauf (Jes. 53, 2; 11, 1. Jer. 33, 15). Und Dante nennt den Erdenleib,

Che tutto dì la terra ricoperchia,

die schwarze Kohle, welche in der Auferstehung erglüht, und nun das

Licht der Seele weit überstrahlet, und ihren Glanz erhöhet. (Par. XIV. 52—57.)

Wenn am Anfange der traducirte Leib mit dem inspirirten oder transspirirten Geiste innigst verbunden worden war, und zwar **durch** das Band der aus beiden Seiten stammenden Seele, verbunden zum Behufe successiver innigerer Durchdringung in stetigem Fortschritte, so wird am Ende eben diese Verbindung zur Einheit sich verklären, zur Einheit des Leibes und Geistes in der Seele: der Leib wird geistig, der Geist wird leiblich, und die Seele wird Beides in Einem.

So lehrt die Schrift, und die biblische Psychologie folgt ihr. So lehrt vor Anderen des Aquinaten und Florentiners biblische Psychologie* zu weiterem Nachdenken, aber auch zu immer ernsterer Läuterung und Erneuerung, zu tieferer Verständigung und mehrerer Vervollständigung. Erst auf diesem Wege wird das Verhältniß zwischen Leib, Seele und Geist berichtigt, und einem jeden Theile dadurch sein Recht, daß es dem andern auch wird. —

Zuletzt wird aller Streit zwischen Traducianismus und Creatianismus, zwischen Dichotomie und Trichotomie, versöhnt, und aller Irrthum abgethan, aber auch die Wahrheit im Irrthum gerettet, ja selbst der Materialismus verklärt, der Spiritualismus verkörpert werden, wie Thomas Aquinas in den Supplementen seiner Summa lehrt, mit denen er sein Leben unter Auferstehungsgedanken abgeschlossen hat. Denn es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde erstehen, durch Den, welcher alle Thränen abwischt, und spricht: Ich mache Alles Neu. Und wenn jetzt Tag für Tag der Staub der Erde wieder zur Erde kommt, so wird am Ende eben diese Erde wieder neu werden, wie der Himmel, zu dem der Geist auffährt (Pred. 12, 7. Offenb. 21, 1).

---

* Auf Thomas Aquinas und Dante Alighieri müssen wir zum Schlusse noch einmal aufmerksam machen; so wichtig sind auch in psychologischer und eschatologischer Beziehung diese beiden bis jetzt nur zu wenig berücksichtigten Lehrer. Näheres hierüber findet sich als Fingerzeig in einer früheren Schrift des Verfassers angedeutet, die wir um der Sache willen zum Schlusse auch noch nennen müssen. „Dante Alighieri's Unterweisung über Weltschöpfung und Weltordnung, diesseits und jenseits. Ein Beitrag zur Verständniß der g. Komödie. Berlin 1842.“ S. 14—18. S. 132—137. Vergl. S. 143. S. 163 f.

In dem Worte der Genesis, welches die Grundfeste der Anthropologie bis hinauf zu ihrem eschatologischen Gipfel bildet, ist hiernach erstens die Trichotomie des Menschen mit ihrer leiblichen Basis, zweitens der Unterschied des zeitanfänglichen Verhaltens Gottes (Concursus Dei) zu dem Leibe und dem Geiste, woraus die lebendige Seele wird, wesentlich begründet. Der Apostel Paulus hat in dem ersten Korintherbriefe 15, 44 f. den ersten Kommentar dazu geschrieben. Aber damit ist die Anthropologie nicht erschöpft, sondern das Dritte ist, es ist ebenfalls in unserm Texte enthalten, daß der Mensch zum Bilde Gottes (imago Dei) und nach Seinem Gleichnisse, Gott ähnlich (similitudo Dei) geschaffen ist. Diese Gottesbildlichkeit (εἰκων) und Gottähnlichkeit (ὁμοιωσις) bezieht sich nicht allein auf den Geist, sondern auf den Menschen selbst, namentlich darauf, daß der Mensch nicht alsbald zum Geiste verwirklicht, sondern zunächst zur lebendigen Seele gemacht ist, auf daß er sich selbst verwirkliche. Hiernach besteht die Gottesbildlichkeit (צֶלֶם) und Gottähnlichkeit (דְמוּת) einerseits in dem Geiste, den Gott hinzuthut, andererseits in der zur wirklichen Aneignung des Geschenkes verliehenen Selbstthätigkeit: insofern ist auch das Gottesbildliche Privilegium des Menschen als τὸ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον bezeichnet worden. Aber ebendeswegen wird der Mensch nur insofern als ein Bild Gottes sich erweisen, als in ihm ebensowohl die göttliche Dreieinigkeit als die siebenfältige Offenbarung seiner Herrlichkeit ein analoges Nachbild findet, welches wir wirklich in den drei Factoren des Menschenwesens gefunden haben, und demnächst in den unterschiedenen Erscheinungsweisen desselben beobachten können. Nothwendig ist aber nach allen diesen Beziehungen diese Gottähnlichkeit von der Gemeinschaft des Menschen mit Gott dem Dreieinigen, von der Gottesnähe, oder vielmehr von der wechselseitigen Nähe Gottes und des Menschen bedingt. So war es wirklich am Anfange; aber der Mensch ist gefallen, von Gott abgefallen, weil er sich nicht genügen ließ, wie Gottes Bild und Gleichniß zu sein, sondern wie Gott sein wollte. Durch diesen Fall ist die Gemeinschaft mit Gott in Feindschaft gegen Gott verkehrt, das Bild Gottes zerstört, das Gleichniß Gottes entstellt, der Geist des Menschen herabgezogen worden, die Autexusie ist gebrochen, der Mensch von Natur zu allem Guten untüchtig worden.

Aber es sind dem Menschen auch nach dem Falle Reliquien aus dem Zustande seiner Integrität geblieben. Zu diesen Reliquien gehört wesentlich das Gewissen, conscientia, συνειδησις, ein Rest der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, das Zeugniß einer Gottesnähe auch in der Gottesferne (Ap. 17, 27. 28). Das Gewissen schläft wohl, oder ist auch unruhig, indem es Ruhe sucht, es verirrt sich wohl;* aber es ist doch da. Es ist im Menschen die Subjektivität des objektiven Gesetzes, es versieht solchergestalt in dem Einzelnen die Stelle, welche der Prophetie im Volke Gottes im Verhältniß zu dem objektiven Gesetze angewiesen war. Es vertritt in jenem Dualismus, dem noch die Vermittelung fehlt, recht eigentlich die Stellung der Seele in dem Kampfe des Geistes gegen das Fleisch. Der Apostel Paulus (Röm. 2, 15; 9, 4) zeuget wiederholt von dem Mitzeugnisse des Gewissens (συμμαρτυρουσης τῆς συνειδήσεως); er zeuget auch von dem Geiste, der Zeugniß giebt unserm Geiste (τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, Röm. 8, 16). Das ist die Hülfe des Geistes Gottes, welche unserm Gewissen wird zur Erleuchtung und Befestigung. Eben darum dienet auch das Gewissen in uns zu dem Bande zwischen dem alten und neuen Menschen, zu einem Bande, an welches sich die Erlösung knüpft. Durch die Thatsache der Erlösung wird der Mensch objektiv, durch die Annahme derselben, als den Glauben daran, subjektiv wiederum zur Gemeinschaft mit Gott, zur Gottesbildlichkeit und Gottähnlichkeit neu berufen und erneuert, aber kraft jenes Bandes im Gewissen als derselbe. Durch diese Erlösung wird auch der verlorene Zustand der Integrität zwar nicht aktuell, aber doch potentiell wiederhergestellt, die Autexusie, wozu der Mensch in der Schöpfung wesentlich bestimmt war, Allen, die sich wollen helfen lassen, neu angeboten. So wird denn nun auch das Gewissen gereinigt (Hebr. 9, 14), welches uns als Rest des Ebenbildes Gottes geblieben war. Auf Grund dieser Erlösung wird endlich nicht allein das irdische und seelische Bild wiederhergestellt, sondern dieses in das himmlische und geistige Bild verklärt werden. So lehret Paulus

* Das irrende Gewissen ist recht eigentlich Folge der Sünde, und des Irren selbst Schuld. Darum kann auch der verkehrte Stand des Gewissens die sündigen Folgen desselben auch subjektiv nicht entschuldigen. Irrendes Gewissen ist immer ein Mangel am Gewissen, der desto ernster pädagogische Behandlung in Anspruch nimmt.

ausdrücklich in der Erklärung des Grundtextes der Genesis, wenn er hinzufügt (15, 49): „Wie wir getragen haben das Bild des irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen“ (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). In Bezug auf die Gottesbildlichkeit stehet ferner geschrieben: „Unser Wandel ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilandes Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern nichtigen (niedrigen) Leib verklären wird, daß er ähnlich werde (σύμμορφον) seinem verklärten (erhöheten) Leibe, nach der Wirkung, damit er kann auch alle Dinge ihm unterthänig machen“ (Phil. 3, 21). Und Johannes (1 Joh. 3, 2) schreibt: „Geliebte, wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich (ὅμοιοι αὐτῷ) sein werden, denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist.“ So soll der erlösete Mensch erhöhet werden, dessen Basis ein Erdenkloß ist, welcher durch den Odem Gottes zunächst zu einer lebendigen Seele wurde. Und so können wir noch zum Schlusse mit dem Führer, der uns geleitet hat, einmüthig bekennen: „Verklärung gilt der Schrift überall nicht als Anfang, sondern als Ziel des Menschen.“ —

Darum (um dieses Anfangs und Zieles willen) ist der Sohn Gottes Mensch und uns gleich geworden in Allem, doch ohne die Sünde (Joh. 1, 14. Röm. 8, 3. Phil. 3, 7), auf daß wir Ihm gleich werden sollten. Darum, nämlich um dieses Anfangs und Zieles willen, knüpfen sich eben die höchsten Thatsachen der Erlösung, Tod und Auferstehung, zunächst an die von der göttlichen unzertrennliche menschliche Seite des Gott-Menschen, und zwar an die niedrigsten Seiten des Menschenwesens, welche zur Verherrlichung bestimmt sind, an Fleisch und Blut. (Joh. 6, 51 f.)

Sein Leib ist für uns gegeben und gebrochen (Matth. 26, 26. Mark. 14, 22. Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 23 f.),

sein Blut ist für uns vergossen (Matth. 26, 27. 28. Mark. 14, 23. 24. Luk. 22, 20. 1 Kor. 11, 25),

seine Seele ist für uns betrübt bis in den Tod (Matth. 26, 38),

sein Geist wird ausgehauchet und befohlen in die Hände Gottes des

Vaters, von welchem er kommt, wie jeglicher Menschengeist (Luk. 23, 46. Joh. 19, 30. Ps. 31, 6),

sein Leib wird endlich begraben und zur Erde bestattet (Luk. 23, 52. 53),

und nach der Niederfahrt des Gott-Menschen, worüber uns hernachmals „ein Mehreres wird offenbaret werden", ist er auferstanden mit Fleisch und Bein (Luk. 24, 39)

und aufgefahren sichtlich (Ap. 1, 9),

über alle Himmel, auf daß Er Alles erfüllete (Eph. 4, 10),

und uns nach sich ziehe (Joh. 12, 32).

וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה.

Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦ ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς. Καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.

Il Signore Dio adunque formò l'uomo di fango della terra, e gl'ispirò in faccia un soffio di vita: e l'uomo fa fatto anima vivente.

Or l'Eternel Dieu avoit formé l'homme de la poudre de la terre, et il avoit soufflé dans ses narines une respiration de vie; et l'homme fut fait en ame vivante.

And de Lord God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living soul.

Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloße, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele.

Zur Lehre von den letzten Dingen.

Zur Lehre von den letzten Dingen.

I.

Das Sterben.

Was ist Sterben? Das ist die Frage! — Aber wo ist die Antwort? An Antworten fehlt es nicht: aber wo bleibt die Antwort selbst? Es scheint fast, als wenn das Leben selbst dem Sterben nicht Rede stehen könnte, und den Bescheid über das, was ihm nachfolgt, schuldig bleiben müßte. — Aber an wen richten wir eigentlich die Frage? von wem begehren wir Antwort? Ist es etwa die Natur? Wohl giebt uns die Natur, die Beobachtung der Natur, die Naturwissenschaft manche Antwort, manchen Bescheid: sie eröffnet uns mehr als einen Blick in das Geheimniß des Sterbens, der tiefer und tiefer eindringt*: aber es bleibt doch ein Geheimniß, das über die Natur hinausgeht. Der Natur gegenüber steht die Innerlichkeit des Geistes: hier vernimmt manche Seele in der Stille manche Antwort zum Voraus über das Sterben: indem sich das Sterben von seiner Aeußerlichkeit nach Innen wendet, kommt es seinem eigentlichen Begriffe, der Innerlichkeit der äußern Vorstellung näher und näher: es kommt zu Ahndungen, zu Vor-

* Vergl. D. von Schubert: Die Geschichte der Seele. §. 23. 24. 38. 40. 41. Hiernach ist das Sterben gewöhnlich von Phantasien und Traumbildern begleitet; und von den Sinnen schwindet einer nach dem andern, zuerst das Gesicht, dann das Gehör, später die Sprache, zuletzt das Gemeingefühl: so löset sich stufenweise das Verhältniß zur Außenwelt, welches durch die Sinne vermittelt wird. Es fragt sich auch, in welchem Momente des Sterbens das Herz still steht.

ahndungen, die zur Vorbereitung auf das Sterben dienen können: aber die letzte Antwort fehlt, wir rathen nur an dem Räthsel herum. — Auch die Poesie, die wahre Poesie versucht sich in allerlei Bildern, das Geheimniß zu erklären oder doch anschaulicher zu machen, ohne den Vorhang aufziehen zu können. — So könnte auch jede Sprache, wenn wir ihr nur selbst etymologisch auf den Grund zu kommen suchen, Beiträge zur Aufklärung, und statt der Antwort mancherlei Antworten liefern: das deutsche Wort findet in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache seinen Anklang, aber es scheint sich doch zunächst nur auf den erstarrenden Leib zu beschränken, oder auf das Verschwinden der Seele aus der Sichtbarkeit (סָתַר [bergen, dem Sichtbaren entrücken], *στέρω*, *στερνω*, *στερφος*, sterno, sterilis). — Aber weiset nicht auch das Leben selbst theils im Schlafe und im Traume, theils sonst auf das Sterben, durch welches es selbst Abschied zu nehmen scheint? Und die Lebensbeschreibungen? Sie sind zwar nach dem Leben benannt, aber sie kommen erst, als Nekrologe, nach dem Tode, sie enden auch alle mit dem Sterben, weil dieses des Lebens letzter und wichtigster Akt ist: darum gehören sie auch zum Unterrichte über das Geheimniß des Sterbens, nur daß dieses selbst nach wie vor ein Geheimniß bleibt. — So treten wir auch selbst mitten im Leben — nel mezzo del camin di nostra vita — an ein und das andere Sterbebette, unsere Lektion zu lernen: und wie viel ist an solcher Stelle zu lernen? Aber je mehr wir lernen, je mehr wir der Antworten erhalten, desto mehr verlangt uns nach der vollen Antwort auf die Frage, welche sich tagtäglich wiederholt, auf die kurze Frage: Was ist Sterben? was bedeutet das Sterben nach seinem Grunde und Inhalte? nach seiner eigensten Bestimmung?

Diese Frage steht recht eigentlich am Eingange der Eschatologie als Ueberschrift, als die erste Frage zur Einleitung; und doch wird sie grade in der theologischen Lehre von den letzten Dingen kaum berührt, oder nur beiläufig, nur vorübergehend angesehen, ohne gründlich erörtert und beantwortet zu werden. Wie das Leben, so geht auch die Lehre, nämlich die Religionslehre oder Dogmatik, an dem Sterben vorüber, ohne Rede zu stehen. Zwar handelt die Eschatologie nicht allein von den letzten Dingen, sondern auch von den vorletzten; aber sie beginnt

doch höchstens mit dem Tode, nämlich mit dem Tode des Leibes, um demnächst — dem Leibe mit einem Blicke in das Grab und zur Verwesung, aber dann auch sofort der Seele — nicht im Sterben selbst, sondern nach demselben über das Grab des Leibes hinaus zu ihrem neuen Leben zu folgen. Den Leib sehen wir wohl absterben, aber die Seele nicht abscheiden. So wird denn auch in der Lehre das Sterben selbst übergangen, ja leicht genug übersprungen, so ernst es auch ist. Und ernst ist es wirklich, denn es ist, so viel liegt zu Tage, die eigentliche Einleitung sowohl in den Tod des Leibes, als auch in das neue Leben der Seele. Aller Anfang ist schwer: wie sollte es nicht dieser Eingang sein? Der Gedanke daran drängt sich jedem Menschen immer wieder auf, so oft er ihn auch abweiset, auch wohl deshalb abweiset, weil sich doch keine vollkommen befriedigende Antwort erwarten läßt. Dennoch kommt die Frage immer wieder: Was ist Sterben? — Dürfen wir ihr ausweichen, weil sie schwer ist? Oder wollen wir auf nähere und immer nähere Antwort Verzicht leisten, weil die letzte Antwort für einen Jeden, der fragt, bis zum Sterben ausgesetzt bleibt?

So viel ist gewiß: den besten Unterricht ertheilt die Erfahrung, und diese fehlt im Leben über das Sterben. Und dazu kommt, daß die Erfahrung des Sterbens nicht zurückwirkt; denn wer die Erfahrung selbst gemacht hat, wer das Sterben, das letzte Sterben bestanden hat, der spricht nicht mehr zu uns, oder wir trauen doch solchen Todtenberichten, Legenden und Sagen nicht (Luk. 16, 31). Dennoch bleibt uns Dieses, daß wir Alle, die wir leben, das Sterben nicht allein vor uns haben, sondern auch mitten im Leben damit anfangen, und darüber einige Erfahrung gewinnen können, wenn wir nur Acht haben, um es, ehe es zuletzt ganz kommt, gleichsam a priori kennen lernen zu können. — „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen.“ — Aber sicheres Licht bekommen wir doch erst aus dem Worte Gottes, aus der Offenbarung, aus der heiligen Schrift, welche Winke genug enthält, die uns tiefer in den Text, nämlich in das Sterben einführen können. Durch dieses Licht kommen auch erst alle jene Instanzen zu ihrem Lichte, nämlich die Instanzen, die wir schon genannt haben. Nun wird erst die Natur verständlich; nun verklärt sich die Innerlichkeit des Geistes zur Erbauung; die Poesie wird prophetisch, die Sprache kommt

zu ihrem tieferen Sinne, das Leben wird selbst der Anfang zum Sterben, und jedes Sterbebette bringt eine Lection mehr.

Zunächst ist so viel einleuchtend, daß das Sterben, nach dem wir fragen, von dem Tode selbst verschieden ist. Die deutsche Sprache hat auch für Beides grundverschiedene Worte. Das Sterben ist der Weg aus diesem Leben zum leiblichen Tode, und zum Leben nach dem Tode des Leibes, aber nicht der Tod selbst, welchem es erst entgegengeht, bald schneller, bald langsamer, wie es scheint. Das Sterben ist die Brücke zwischen Leben und Tod, oder, wenn etwa die Brücke fehlen sollte, der Strom zwischen Diesseits und Jenseits*, das Rothe Meer, oder die Wüste, oder der Jordan, kurz der Zwischen-Akt oder die Mitte zwischen zwei Zuständen des menschlichen Daseins, dem ersten und zweiten, Aegypten und Kanaan**. Eben nach dieser vermittelnden Stellung des Sterbens ist die Frage darnach so wichtig: sie ist, wenn sie auch nicht ganz gelöset werden kann, schon als die Richtung des Gedankens auf den letzten diesseitigen Lebens-Akt heilsam und lehrreich. Ja, wir dürfen es uns nicht verhehlen, daß das Sterben, auch noch unerfahren, unsere ernsteste Aufmerksamkeit zum Voraus, nämlich a priori, in Anspruch nimmt. Darum läßt uns auch die Frage nicht los, ob wir auch noch so bemüht sind, sie abzulehnen und zu beseitigen: sie liegt nicht an der Seite, sondern vor uns. Darum ist auch wirklich, wenn gleich die Eschatologie sich schweigsam verhalten mag, eine Sterbekunst, ars moriendi, ascetisch erwachsen, zunächst zur Erbauung, aber auch zur Lehre. Und wie viele Psalmen, wie viele Lieder der deutschen Kirche gelten dem Sterben! — „Mein treuer Hirt, wie komm' ich doch hinüber?" — Das ist die Frage.

„Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden" (Ps. 90, 12). — „Herr, lehre doch mich, daß es ein Ende

---

* Vergl. The Pilgrim's Progress. By J. Bunyan. — A river, but there was no bridge to go over. — They had left there mortal garmends behind them, in the river. — They therefore went up here with much agility and speed. —

** Dante: Purg. II. 46.

mit mir haben muß, und mein Leben ein Ziel hat, und ich davon muß" (Ps. 39, 5). — Das Sterben führt zu diesem Ende, zu diesem Ziele, zum Tode und zum Leben nach dem Tode. Der Tod selbst, der leibliche, ist die vollendete, zum Ziel gelangte Trennung der Seele von dem irdischen, oder wenigstens von dem sichtbaren Leibe; das Sterben hingegen ist die noch innestehende Trennung, der Abschieds-Akt in seinem successiven Prozesse. Der Tod und was ihm folgt ist ein Zustand sowohl für den Leib im Grabe, als auch für die Seele über dem Grabe, der Zwischenzustand, welcher vom Tode bis zur allgemeinen Auferstehung dauert: das Sterben hingegen ist ein Lebensakt an der Gränze des irdischen Lebens, an der Gränze zwischen dem leiblichen Leben und dem leiblichen Tode, zwischen dem Leben der Seele im irdischen Leibe und dem Seelenleben außerhalb dieses Leibes.

Es fragt sich, ob nicht etwa dieser Zwischenakt an dem Zwischenzustande, welcher ihm folgt, nach Inhalt und Begriff, nach seiner Bestimmung und Wirksamkeit näher zu erkennen sei. Der Zwischenzustand ist ein anderer für diejenigen, die aus eigner Schuld mit dem leiblichen Tode auch dem geistlichen Tode verfallen, ein anderer für diejenigen, welche aus Gnaden gerettet werden, weil sie sich haben retten lassen. **Jener** Zwischenzustand ist der erste Tod geheißen, die Hölle, oder vielmehr — die Vorhölle, insofern unter der eigentlichen Hölle der Zustand des zweiten Todes nach der Auferstehung verstanden wird. **Dieser** Zwischenzustand hingegen ist das erste selige Leben, der Himmel, oder vielmehr — der Vorhimmel, insofern unter dem Himmel selbst der Zustand der Vollendung nach der Auferstehung zu verstehen ist. Beide Zustände, welche unmittelbar nach dem Tode folgen, mit dem die Gnadenfrist zu Ende geht, gehören als Zwischenzustände noch diesem Aeon, nämlich dem ersten Weltalter an.

Zwischen diesen beiden Zwischenzuständen des ersten Aeons hat sich in der menschlichen Vorstellung noch ein Mittelzustand, ein Mittelort Platz zu verschaffen gewußt, nämlich das sogenannte Purgatorium oder Fegefeuer für alle diejenigen Seelen, welche hienieden in der Rechtfertigung und Heiligung zur Erneuerung des alten Menschen den Anfang gemacht haben, aber — nicht reif geworden sind. Und ist nicht wirklich ein solcher Mittelzustand des Purgatoriums uner-

laßlich? Wer dringt denn schon hienieden zur Heiligung hindurch? Wir ermangeln bis zuletzt des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten: und ohne Heiligung wird Niemand den Herrn sehen. So zeuget die evangelische Kirche nach der Schrift, welcher sie folgt. Dennoch hat eben diese evangelische Kirche das jenseitige Purgatorium als solches, als einen jenseitigen Mittelort ausdrücklich verworfen, weil die Schrift nicht allein nicht dafür, sondern dagegen zeugt: sie statuirt keine nachträgliche Läuterung von Flecken, die hinüber reichen: sie verkündigt Seligkeit von nun an. Und das ist nach der negativen und positiven Seite die evangelische Wahrheit. Zwar hat sie darum den Zwischenzustand der Seligen jenseits nicht in Abrede gestellt, nicht in Abrede stellen können, insofern sie nämlich nach der Schrift die Vollendung erst später erwartet am letzten Tage dieses Aeons: wohl aber hat sie sich gehütet, diesen Zwischenzustand mit menschlichen Vorstellungen voreilig auszufüllen, und in zwei Stationen zu vertheilen. Und das ist die evangelische Weisheit und Nüchternheit, welche für die weitere Ausbildung der Lehre von den letzten Dingen den Platz offen gelassen hat. Aber eben daran schließt sich desto dringender die Frage: Wo, wann und wie geschieht die jedenfalls unerlaßliche Läuterung, welche die Seele zu jenem Leben reif macht? Die Frage berührt sich jedenfalls mit unserer Frage: Was ist Sterben?

In der evangelischen Kirche hat es nicht an mancherlei Studien und Versuchen gefehlt, der bestimmteren Lehre vorzuarbeiten, um einen positiven schriftmäßigen Ersatz für das schriftmäßig negirte jenseitige Purgatorium zu ermitteln; aber bis zur Stunde schwanken noch die evangelischen Ansichten: namentlich sind in neuerer Zeit selbst über den Zwischenzustand der Seelen bis zur Auferstehung die verschiedenartigsten Meinungen und Vorstellungen kund geworden*: es fehlt auch nicht an

* Den letzten Versuch zur Lösung des Räthsels nach Anleitung der H. Schrift bot vor Kurzem — unter Entwickelung der Geschichte der Eschatologie in ihrem unverkennbaren Zusammenhange mit der Lehre von der Niederfahrt Christi — der Pfarrer Ed. Güder zu Biel: „Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten, im Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen. Bern, 1853.“ — Aber es war eben nur bis vor Jahr und Tag der letzte oder jüngste Versuch: es sind schon jüngere Versuche nachgefolgt, z. B. Val. Ulr. Maywahlen:

mehr oder wenigen sinnreichen Einfällen, aus denen nach Befinden auch etwas zu lernen ist. Ja, man ist sogar gelegentlich, auch evangelischerseits, von den unbestrittenen **Zwischen**zuständen vor der Auferstehung auf den evangelischerseits bestrittenen **Mittel**zustand des Purgatoriums unter mancherlei Modifikationen zurückgekommen. Jedenfalls ist dieser Rückzug nicht evangelisch: denn nach der evangelischen Kirchenlehre steht so viel fest, daß mit dem leiblichen Tode, mit dem Ende des irdischen Lebens, oder vielmehr sogleich nach demselben, eine Entscheidung eintritt, eine Krisis, wenn es auch nur eine vorläufige ist, und nicht die letzte sein kann, welche dem letzten Gerichtstage vorbehalten bleibt.

Wir halten uns jetzt an die erste Krisis, welche alsbald mit oder unmittelbar nach dem Tode eintritt, denn, so verkündigt der Apostel (Hebr. 9, 27):

„Den Menschen ist gesetzt, einmal zu sterben, darnach das Gericht" — Krisis. Dem zu Folge ist das Sterben, nach dem wir unermüdlich fragen, die letzte Vorbereitung auf das Gericht, welches darnach — μετα τουτο — folgt, ohne daß etwas dazwischen liegt. Wo bleibt nun das Purgatorium? wo bleibt Raum dafür? Darf etwa das Purgatorium fehlen? Bedarf nicht auch der gerechtfertigte Christ des Purgatoriums zur Reinigung und Heiligung, nämlich eines Feuers, welches läutert? Und wer von uns vollbringt diese unerlaßliche Aufgabe in den Tagen seines thätigen Erdenlebens? Wohl ist das Leben hienieden recht eigentlich zum Purgatorium bestimmt: das ist die Lehre allgemeiner Christenheit. Aber genügt dieses Purgatorium, um rein gewaschen vor dem ersten Gerichte zu erscheinen alsbald nach dem Tode? Oder genügt die Rechtfertigung ohne mitfolgende Heiligung? Das ist die Frage. Und daran schließt sich wieder die Frage: Ergänzt etwa das kurze Sterben den längeren Lebenslauf? Was bedeutet das Sterben?

Jedenfalls gehört zum diesseitigen Leben auch noch das Sterben.

Der Tod, das Todtenreich und der Zustand der von hier abgeschiedenen Seelen. Berlin, 1854. — W. Hoffmann: Die letzten Dinge. Predigten. Berlin, 1854. — Wir freuen uns solcher Forschungen, wenn sie auch ein wenig abweichen. Wer weiß, was jetzt schon wieder unterwegs ist?

Ist das Leben zum Purgatorium bestimmt, so ist es auch das Sterben. Das Sterben ist der letzte Lebensakt, und eben darum auch der letzte und entscheidende Akt des unerlaßlichen Purgatoriums. Sind nicht den Christen alle Leiden und Nöthe, alle Sorgen und Kämpfe des Lebens zu einem heilsamen Purgatorium bestimmt und verordnet? Das Sterben ist die letzte Noth, welche jeden trifft, auch die trifft, die bis dahin vor anderen von Leiden verschont geblieben sind. Sollte das Sterben nicht ganz besonders zur letzten Probe, zur letzten Prüfung vor der ersten Entscheidung bestimmt sein? Aber wir dürfen damit noch nicht abschließen. Wir suchen, forschen und fragen weiter.

Aus der Erfahrung haben wir gefunden, daß das Sterben zum Tode führt: aus der Schrift haben wir uns sagen lassen, daß alsbald hernach die Krisis kommt, als das erste Gericht zur Entscheidung über Gute und Böse. Die letzte Stunde ist daher eine entscheidende: das letzte Heute ruft lauter, als je zuvor: „Heute, so ihr Seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht!" (Hebr. 3, 7; 4, 7. Ps. 95, 8). Ist diese letzte Stunde nicht besonders geeignet, zu wecken, ehe die Nacht kommt? Und wenn sie dazu geeignet ist, ist sie nicht auch dazu bestimmt und vorgesehen? und verordnet, noch einmal die Erkenntniß der Sünde und den Schmerz der Sünde, das Bedürfniß der Erlösung und Entsündigung, das Verlangen nach Gnade und Vergebung, den Glauben an Den, Der für uns genug gethan hat, zu wecken und zu beleben, die Rechtfertigung, welche den Sünder losspricht, indem er zugreift, zu versiegeln und fest zu machen? Aber wer kann in das innerste Geheimniß des Sterbens sehen? Daß das Sterben vor dem Einschlafen zum Glauben aufweckt, daß es das Todeskreuz zu ergreifen treibt, ehe es in den Tod sinkt, das sehen wir allenfalls, wenigstens zum Theil. Wir sehen, das es zur Weckung, so wie zur Erneuerung des rechtfertigenden Glaubens dient; aber könnte es nicht auch geordnet und gesetzt sein, die Reinigung, Läuterung und Heiligung der losgesprochenen und gerechtfertigten Seele zu vollbringen? und zwar um so gewisser, als aus der Rechtfertigung nothwendig die Heiligung folgt, ja diese in jener schon wurzelt und keimt? (Jak. 3, 18. Eph. 5, 9. Gal. 5, 22.) — So viel ist klar gesagt: das Sterben geschieht nur einmal, und darauf folgt das Gericht. Daraus folgt, daß das Sterben als der letzte Le-

bensakt auch die letzte Vorbereitung auf das nachfolgende Gericht ist: worin kann diese Vorbereitung anders bestehen, als im — Purgatorium?

Ehe wir diesem Gedanken weiter nachgehen, wenden wir uns noch einmal an das Wort des Hebräerbriefes, von dem wir ausgegangen sind, und zwar an das Wort in seinem nächsten Zusammenhange. Denn bis jetzt haben wir nur den Vordersatz ausgesprochen und betrachtet; aber der Nachsatz giebt erst volles Licht über den Vordersatz. Das Wort (Hebr. 9, 27. 28) lautet in seinem Zusammenhange also:

„Wie (καϑ' ὅσον) den Menschen ist gesetzt, Einmal (ἅπαξ) zu sterben, darnach aber (μετα τουτο) das Gericht, — die Krisis, die Entscheidung, die Sonderung —: Also (οὕτως) ist Christus einmal **geopfert**, wegzunehmen Vieler Sünden (ἅπαξ προσενεχϑεις εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτιας). Zum andernmal (ἐκ δευτέρου) aber wird Er ohne Sünde (χωρὶς ἁμαρτίας) erscheinen Denen, die auf ihn warten zur Seligkeit (εἰς σωτηρίαν)", nämlich zum Heil, zur Errettung vor dem Gerichte.

Welch' eine Parallele zwischen dem Menschen und dem Gott-Menschen, zwischen unserm Sterben und dem Kreuzesopfer, vom Worte Gottes uns vorgehalten! Dem Sterben des Menschen, das Einmal geschieht (ἅπαξ ἀποϑανειν), steht im Nachsatze das Opfer des Gott-Menschen, das einmal geschieht (ἅπαξ προσενεχϑεις), gegenüber. Und eben so steht dem Gerichte (κρισις), das unser aller wartet gleich nach dem Sterben (μετα τουτο), die sichtbare Wiederkunft Christi (ὀφϑησεται) zum Zweitenmale gegenüber, nämlich die Wiederkunft zur letzten und allgemeinen Entscheidung, denen, die auf Ihn warten, zur Seligkeit. Es bleibt mithin nur der Unterschied, daß der Tod Christi am Kreuze als Opfer zur Entsündigung Vieler dem Sterben der Christen, die in Seinen Tod getauft sind, vorausgegangen ist, hingegen die Wiederkunft Christi als allgemeine zum Heile Vieler, als Zweite Erscheinung, dem ersten Gerichte, welches über die Einzelnen ergeht, nachfolgen wird. Erst kommt Christus selbst ohne Sünde in die Welt der Sünde, um als ihr Opfer die Strafe auf sich zu nehmen; zuletzt kommt er wieder außerhalb der Sünde als Richter darüber, denen zu erscheinen zum Heile, die sich haben wollen retten lassen aus der Sünde. Zwischen

beiden allgemeinen Akten liegt das Sterben der Einzelnen und das Gericht über die Einzelnen nach dem Tode.

Hiermit scheint sich ein Schleier zu lichten, welcher über dem Geheimnisse des Sterbens liegt: wenigstens offenbart sich nun die eigentliche Bestimmung des Sterbens. — Das Sterben des HErrn für uns ist das Opfer, das der Gerechtigkeit Gottes für uns einmal dargebracht ist, hinwegzunehmen die Sünden Vieler (1 Kor. 5, 7. 1 Petr. 1, 19. Hebr. 26, 11. 12); es ist das sakramentale Opfer, wie es uns ohne Wiederholung im heiligen Abendmahle zum wirklichen Genusse gereicht wird zur Vergebung der Sünden. Dieser Tod ist mithin das vollgültige Opfer für uns; aber damit ist unser Opferdienst nicht ausgeschlossen. Unser Sterben ist auch ein Opfer, wie unser Leben (Hebr. 13, 15. 16. Phil. 2, 17), und noch mehr als unser Leben, denn es ist der letzte Akt des irdischen Lebens: es ist das Opfer, das wir bringen, welches im Gegensatze zu dem für uns dargebrachten sakramentalen Opfer das sakrifizielle genannt wird. Wir opfern damit unser sündiges Selbst dem HErrn in Kraft des sakramentalen Opfers der Genugthuung, womit er uns erlöset und entsündigt hat, so wir uns nur zu den Vielen bekennen, denen die Sünden hinweggenommen sind, so wir uns denen anschließen, welche auf das Heil warten. Darum eben reicht die Kirche dem Sterbenden noch einmal das Sakrament des Abendmahls, als die Kraft zur Auferstehung. Dem ist weiter nachzudenken. Ist hiermit das Sterben nach seiner wesentlichen Bestimmung ein Sakrifizium, nämlich ein Opfer, das wir bringen, kraft des Opfers, das uns rechtfertigt, so ist es auch ein Purgatorium. Darum heißt es: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn: darum wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn“ (Röm. 14, 8). Dem HErrn leben und sterben ist nichts anders, als Ihm opfern: es ist das Opfer des Christen in Kraft des Opfers Christi, das Sakrifizium in Kraft des Sakraments. Wohl soll das ganze Leben des Christen ein tägliches Sterben, ein stündliches Opfer sein; aber das Sterben selbst macht den Beschluß: es ist das Ende des Opferdienstes hienieden. Ende gut, Alles gut: das Ende krönt das Werk. Die Zeit des Sterbens scheint freilich kurz zu sein, wiewohl wir eigentlich doch nicht recht wissen, wie lange es dauert; aber ist auch die

Zeit kurz, so ist sie desto energischer. Was die lange Zeit des Lebens nicht vermocht oder versäumt hat, das kann die kurze Zeit des Sterbens siegreich hinausführen durch die Hülfe Dessen, Der für uns am Kreuze gestorben und geopfert worden ist, Der Keinem so merklich, so fühlbar nahe kommt, als dem Sterbenden. Jetzt heißt es noch einmal: Zeuch deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, darauf du stehest, ist ein heilig Land (2 Mos. 3, 5).

Jetzt ergiebt es sich wirklich immer deutlicher, was D. M. Luther's dreizehnte These verkündigte, daß das letzte Sterben recht eigentlich das letzte Purgatorium diesseits ist, welches so Viele jenseits suchen, das Purgatorium, welches noch zuletzt Sünde, Schwachheit und Irrthum gründlich ausbrennt (1 Kor. 3, 13. 15) und die Heiligung vollendet, ohne welche wird Niemand den HErrn sehen (Hebr. 12, 14. Matth. 5, 8). — Aber darnach heißt es auch desto getroster: „Wer gewaschen ist, der darf nicht denn die Füße waschen, sondern er ist ganz rein" (Joh. 13, 10. Offenb. 7, 14). So lange wir leben, bedarf es der täglichen Erneuerung, täglicher Fußwaschung zur Heiligung der Gerechtfertigten: mehr bedarf's nicht. Das Sterben ist die letzte Fußwaschung zur Reinigung durch das Blut. Christi Blut macht rein von aller Sünde (1 Joh. 1, 7): es wirkt auch noch in der Todesstunde „Kraft Seiner Angst und Pein."

Christi Blut und Gerechtigkeit,
Das ist mein Schmuck und Ehrenkleid.
Darin will ich vor Gott bestehn,
Wenn Er mich heißt zum Himmel gehn.

Darum singen wir:*

Mein Gott, ich bitt' durch Christi Blut,
Mach's nur mit meinem Ende gut.

Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. Darum ist auch das letzte Hülfsmittel, das Sterben, als letzte Prüfung zur Rechtfertigung, als letztes Purgatorium zur Reinigung und Waschung, die Kleider helle zu machen, — für Alle geöffnet, wiewohl es nicht Alle nach seiner Bestimmung annehmen; aber Viele greifen zu, daß ihnen die Sünden hinweggenommen werden, nämlich Alle, die wollen, wie

* „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende" 2c.

Gott will, welcher will, daß Allen geholfen werde, Alle, die sich mühselig und beladen fühlen und noch in der elften Stunde zu Ihm kommen, Ruhe zu finden für ihre Seelen, Ruhe, Anapausis. Das griechische Wort Anapausis scheint noch mehr zu sagen (Matth. 11, 28. 29), — D. Luther übersetzt es erst in Erquickung und dann in Ruhe, — doch darauf kommen wir später zurück; aber so viel ist schon jetzt einleuchtend, daß dem Sterben das erste Gericht, und dem ersten Gerichte die Ruhe derer, welche in dem HErrn sterben, unmittelbar folgt. — Solches Alles ist in vier lateinischen Worten ausgedrückt: Regenito mors consummatio sanctificationis. Für den, der durch Wort und Sakrament im Glauben die Wiedergeburt erfahren hat, ist das Sterben das letzte Purgatorium, welches die Heiligung vollendet. Ebendarum wird es als ein Kampf, als der Todeskampf angesehn.

Es mag wohl jetzt besonders heilsam sein, auf die Bedeutung und Bestimmung des christlichen Sterbens (*ἐν Κυρίῳ ἀποθνήσκειν*) aufmerksam zu machen: wie für das Leben, so ist es auch für die Theologie wichtig. Es gilt wirklich, zu der bestimmteren Kenntniß zu kommen, daß das Sterben das eigentliche Purgatorium ist. Es scheint um so wichtiger, als jetzt, wie schon bemerkt wurde, so viele liebe evangelische Christen ein Purgatorium jenseits zu statuiren, ja mehr als ein Purgatorium neben und nach einander zu fingiren versucht sind*. Anders wissen sie sich die zur Seligkeit nothwendige Reinigung und Heiligung nicht zu denken; und Dieß kommt wieder daher, daß sie einerseits den Glauben (fides et fiducia) weder in seiner rechtfertigenden Wirksamkeit, noch die Rechtfertigung in ihrer richterlichen Objektivität, sondern in Osiandrischer Weise fassen, andererseits das Sterben als den Zwischenakt seiner Bestimmung und Bedeutung übersehen, oder seine Kraft theils nach der Zeit, theils nach der Außenseite messen. Nach dem natürlichen Verstande sind auch wirklich sehr viele Purgatorien zu statuiren.

Solche direkte Abweichungen von der evangelischen Lehre, wie sie

* Ed. Güder a. a. O. S. 327. — Maywahlen: Der Tod, das Todtenreich und der Zustand der von hier abgeschiedenen Seelen. S. 80 f.

der natürliche Verstand auch den Gläubigen vorspiegelt, sind wohl zu unterscheiden von denjenigen nothwendigen weiteren Entwickelungen im jenseitigen Leben, welche die volle Läuterung zur Voraussetzung haben, und darum nicht gegen die evangelische Lehre gehen, sondern aus ihr sich ergeben. Wir müssen wiederholen, daß nach der evangelischen Lehre zwar ein doppelter Zwischenzustand zu statuiren ist, einer unten, einer oben, aber nicht ein Mittelort zwischen Unten und Oben zur nachträglichen Reinigung, welche vielmehr in dem Zwischenakte des Sterbens geschieht. Jene weitere Entwickelung ist nicht Läuterung, sondern Verklärung: sie beginnt erst nach dem ersten Gerichte, welches auf das Sterben folgt, bei dem wir noch länger verweilen müssen, weil es so kurz ist oder zu sein scheint.

Es ist schon gesagt, daß wir den Zwischenakt des Sterbens auch an dem Zwischenzustande, zu dem er führt, näher kennen lernen können. Dieser Zwischenzustand ist nach dem Worte Gottes ein doppelter, — der erste Tod nach dem leiblichen Tode denen, die nicht anders wollen, und das erste Leben nach dem leiblichen Tode denen, die sich helfen lassen wollen. Das Sterben selbst ist bestimmt, zu dem Leben noch einmal einzuladen: darum müssen wir uns vorzugsweise an den Zwischenzustand der Todten, die in dem HErrn sterben, halten.

Hier dringt sich uns unwillkürlich eine Parallele als ein Gleichniß zur Erläuterung auf. Wir unterscheiden nach der Schrift zwei Weltperioden oder Aeonen. Zum ersten Aeon gehört nicht allein dieses Leben, sondern auch das Leben nach dem Tode bis zur Auferstehung. Mit der Auferstehung beginnt der zweite Aeon, welcher in der Vollendung besteht. Wie nun zwischen diesem und jenem Leben das Sterben und das erste Gericht nach dem Tode liegt, so liegt zwischen diesem und jenem Aeon in der Mitte die Auferstehung und das letzte Gericht. Das Gleichniß ist ernst und inhaltreich. Und an diese Parallele, welche den Zwischenakt betrifft, schließt sich eine zweite, welche den Zwischenzustand berührt; denn wie das Leben hienieden die Vorbereitung zum letzten Lebensakte, zum Sterben ist, welchem die erste Krisis als das vorläufige Gericht für den folgenden Zwischenzustand ist, so ist auch der Zwischenzustand der Todten, die in dem HErrn sterben, kein Stillstand, sondern die successive Entwickelung und Vorbereitung der Seelen

zur fröhlichen Auferstehung, welcher dann die Vollendung, die neue Welt folgt.

Diese Vergleichungen sind auch für die Bedeutung des Sterbens wichtig. Wie das Sterben das irdische Leben schließt und das jenseitige eröffnet, als der Zwischenakt zwischen den beiden Stationen dieses Weltalters, dieses Aeon, so wird dereinst der letzte Tag, die Auferstehung diesen Aeon (*αἰων οὗτος*) schließen, und das neue Weltalter, den neuen Aeon (*αἰων μελλων*) eröffnen, als der Zwischenakt zwischen beiden Aeonen*. Wie das Sterben die rückständige Aufgabe des Lebens an allen Christen-Seelen nachholt und vollzieht, so sie nur wollen, so ist die Auferstehung die Vollendung der im Zwischenzustande begonnenen und successiv fortgeschrittenen Entwickelung durch die Verleiblichung der Seelen und Verklärung der Leiber.

Diese Vergleichungen, — wornach das Sterben ebenso den Uebergang aus dem ersten Abschnitte des ersten Aeon zum zweiten Abschnitte desselben Aeon bildet, wie die Auferstehung den Uebergang aus dem ersten Aeon zum zweiten, — dienen zunächst, das Sterben nach seiner Stellung und Bedeutung näher kennen zu lernen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß das Sterben, indem es an Allen den leiblichen Tod vollzieht, Viele auch zum wirklichen Tode, zum ersten Tode führen kann, indem sie dem ersten Gerichte verfallen, sowie auch die Auferstehung, indem sie an Allen die Verleiblichung vollzieht, Vielen zum zweiten Tode wird. Bestimmt und geeignet ist aber darum doch das Sterben, vor dem wirklichen Tode zu bewahren Alle, die bewahrt sein wollen. Denn der Christ stirbt nicht (Joh. 6, 50. 58), und wer an Jesum glaubt, der wird leben, ob er gleich — leiblich stürbe, und wer da lebet und glaubet, der wird nimmermehr sterben (Joh. 11, 25. 26). Und wiederum spricht der Herr: „Wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden" (Matth. 10, 39; 16, 25 u. s. w.). Das heißt: Wer recht stirbt, der wird leben. — „Das ist je gewißlich wahr: Sterben wir mit, so werden wir mit leben" (2 Tim. 2, 11). So verkündigt derselbe Apostel, welcher, wie wir uns schon erinnert haben, den Römern zuruft: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so

* Ed. Güder a. a. O. S. 92 f.

sterben wir dem Herrn.“ Derselbe Apostel schreibt: „Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn“ (Phil. 1, 21). Das heißt: Ist nur erst Christus mein Leben, so erhält eben dieses mein Leben in Christo durch das Sterben in dem HErrn noch einen Gewinn mehr: das Sterben fördert und erhöhet das Leben in Christo. Sterben wir in dem HErrn, so stirbt auch mit dem Leibe dieses Todes der Tod selbst, mit dem Leibe der Sünde die Sünde selbst und alle aus dem Leibe kommende Versuchung. Ist das ganze Leben verordnet zum Kampfe, so ist das Sterben der letzte entscheidende Kampf, der zum Siege führt durch unsern Herrn Jesum Christum (1 Kor. 15, 55—57).

Aber, wir wiederholen es noch einmal, damit ist nicht geläugnet, daß dennoch das Sterben an Vielen seine eigentliche Bestimmung verfehlt. Sehen wir nicht am Kreuze Christi zur Rechten und zur Linken zwei Sterbestunden entgegengesetzter Art? Es kann sich auch Niemand auf seine Sterbestunde verlassen, oder darauf seine Bekehrung aussetzen. Vielmehr könnte grade solcher muthwilliger Aufschub, dem es kein rechter Ernst ist, des Segens der Todesstunde verlustig machen. Denn je öfter wir allen Mahnungen, welche das Leben bringt, ausweichen, desto mehr wird das Herz verhärtet und verstockt. Je öfter wir im Leben den Ruf: Heute ist die Stunde! überhört haben, desto unempfindlicher wird das Ohr, wenn endlich das letzte Heute kommt. Je öfter der HErr angeklopft hat, ohne daß wir aufgethan haben, desto bedenklicher wird es, ob wir beim letzten Anklopfen aufthun können. Dagegen je mehr wir schon hier der hülfreichen Nähe des HErrn uns fühlbar bewußt worden sind, desto gewisser erkennen wir Ihn, wenn Er diesseits zum letztenmale naht. Und dieses letzte merkliche Nahen des HErrn ist eben der vornehmste Segen der Todesstunde. Ist uns schon im Leben, so wir nur sehen und hören und fühlen lernen, der HErr nah, als der Gott-Mensch, ist uns schon für alle Tage unseres Lebens auf allen unseren Schritten ein heimliches Geleite verordnet, auch wo wir's nicht immer deutlich merken, — wie viel mehr, wenn's zum Sterben geht, wenn der HErr zum letztenmale diesseits kommt, seine gnadenreiche Hülfe anzubieten! Welches Herz, so es nicht ganz verstockt ist, kann sich dann noch verschließen! Wie Vielen wird der HErr noch in der letzten Stunde offenbar werden, Vieler Sünden hinweg zu nehmen! Wie Vielen, an die

wir gar nicht denken, — aber der HErr gedenkt ihrer, — wird's noch in der letzten Nacht des Lebens tagen! Wie Vielen wird Christus noch in der letzten Stunde zur Erscheinung kommen, gleich wie Er denen, die vor Ihm gestorben sind, im Hades erschienen ist! Ist nicht die Sterbestunde — die elfte Stunde, wo der Hausvater noch einmal ausgeht, wie er schon am Morgen ausgegangen? (Matth. 20, 1—16.)

Doch wir brechen ab, denn es ist ein Geheimniß, und der Schleier bleibt doch zugedeckt: aber wie werden wir erstaunen, wenn wir hernachmals sehen werden, welche Mission dem Sterben befohlen gewesen ist, und welche Aerndte die letzten Stunden eingebracht haben! Nur so viel können wir schon jetzt begreifen, daß das Sterben manchen Hebel mehr herzubringt, und manchen Riegel löset, der bisher nicht weichen wollte; denn je mehr wir dieser Welt absterben, je näher kommt uns jene: die Schranken fallen, die Welt macht Platz. Lehrt uns schon im Leben die Anfechtung auf das Wort merken (Jes. 28, 19), wie viel mehr wird die letzte Anfechtung wecken im letzten Kampfe (in agone mortis!), „wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein"[1], — „wenn mir vergeht all mein Gesicht, und meine Ohren hören nicht, wenn meine Zunge nicht mehr spricht, und mir vor Angst mein Herze bricht, wenn mein Verstand sich nicht besinnt, und mir all menschlich Hülf' zerrinnt"[2], — „wenn meine Kräfte brechen, mein Athem geht schwer aus, und kann kein Wort mehr sprechen, wenn mein Herz und Gedanken zergehn als wie ein Licht, das hin und her thut wanken, wenn ihm die Flamme gebricht!"[3] — Unwillkürlich sind wir hier an den alten Rhythmus erinnert: Gravi me terrore pulsas, vitae dies ultima![4] —

„Das tiefste Gespräch ist nur im Sterben möglich", so schrieb vor etlichen dreißig Jahren ein Jugendfreund dem andern, Einer, der es nun selbst längst erfahren hat, dem Andern, der es nun auch bald erfahren wird: wir können auch daran weiter lernen, was Sterben ist.

---

[1] „O Haupt voll Blut und Wunden" 2c. (Paulus Gerhard.)

[2] „Herr Jesu Christ, wahr'r Mensch und Gott" 2c. (P. Eber.)

[3] „Christus der ist mein Leben" 2c. Vergl. „Kein Stündlein geht dahin" 2c. Mehr darüber enthält E. E. Koch: Geschichte des Kirchenliedes IV. S. 674 f. S. 628 f.

[4] „Zum Erschrecken klopfst du an, Letzter Tag der Lebenszeit."

Fassen wir Alles zusammen, so ist das Sterben:

1) Vorbereitung auf das Gericht nach dem Tode,
2) Sakrifizium, und mithin
3) Purgatorium, als Act vor dem Tode, nicht als Zustand nach dem Tode,
4) eine Wandelung für jenes Leben, wie die Auferstehung eine Transfiguration für den zweiten Aeon.

Doch jetzt treten uns mitten in dem hebenden Vorgefühle des Sterbens zwei nüchterne Einwendungen entgegen, welche die dem Sterben beigelegte hohe Bestimmung bezweifeln.

Von diesen sagt eine, was wir eigentlich schon vorläufig gehört haben, aber sie kommt doch wieder, und spricht: Die Zeit des Sterbens ist für das große und schwierige Werk, wozu das ganze Leben nicht genügt hat, viel zu kurz: darum ist — nach menschlicher Vorstellung — das Sterben, als letzter Akt, zur Läuterung nicht ausreichend, sondern ein purgatorischer Mittelort als Mittelzustand unentbehrlich. Das ist wirklich die besonnene Sprache des natürlichen Menschenverstandes. Was sagen wir dazu?

Zunächst müssen wir die menschliche Rechnung und alle Bedenken des menschlichen Verstandes zugeben, aber wir können die Kompetenz dieses Richterstuhls nicht anerkennen. Der Widerspruch des natürlichen Verstandes ist eher ein Zeugniß mehr für das Geheimniß, von dem wir stammeln.

Zum Andern wiederholen wir, daß die Wirkungen des Geistes nicht nach irdischen Maaßverhältnissen gerichtet werden können. Gehen doch oft mitten im Leben mit dem innern Menschen urplötzliche Veränderungen vor, wie am ersten Pfingstfeste, und wie mit Paulus.

Zum Dritten ist wohl zu merken, daß wir nicht einmal wissen, wie lange das Sterben eigentlich dauert*. Es kann einerseits viel eher

---

* Vergl. D. von Schubert: „Die Geschichte der Seele." §. 41. — „Es lassen uns schon mehrere Züge aus der Geschichte des Scheintodes „erkennen, daß die Seele noch einige Zeit, ja vielleicht noch lange nach „dem (scheinbaren) Tode mit dem starren Leichnam durch ein Band ver„eint bleibe, welches ..... stark genug sein muß, um den todten Leib

anfangen, als wir meinen, es kann andererseits später enden, als wir sehen; es kann auch nach Befinden an einer Seele länger arbeiten, als an der andern. Und wer weiß denn, in welcher Stunde auch bei einem augenscheinlichen plötzlichen Todesfalle das Sterben — oder die Vorbereitung darauf — innerlich mit vernehmlicher Stimme sich angemeldet hat?

Zum Vierten müssen wir uns erinnern lassen, daß auch Christi Erscheinung und Predigt unter den Todten, die vor ihm gestorben sind, nach der Zeit, nach dem irdischen Zeitmaße nicht lange gedauert und doch so kräftig sich erwiesen hat, daß sie noch fortdauert und fortwirkt: warum sollte seine Erscheinung und Predigt in den Sterbestunden mehr Zeit erfordern? warum sollte die dem Sterben vertraute Mission mehr Zeit erfordern, als die Mission der Niederfahrt? Beide Missionen sind Eines Herrn Werk: ja sie hängen zusammen.

Zum Fünften werden wir uns jedenfalls bescheiden müssen, daß doch immerhin diejenigen Menschen, welche unmittelbar vor dem jüngsten Tage sterben, wenn sie in dem HErrn sterben, von nun an selig werden, und ohne den Mittelzustand des jenseitigen Purgatoriums durch das diesseitige Purgatorium des letzten Lebensakts vollkommen gereinigt und geheiligt werden. Und wenn etwa Etliche meinen möchten, daß die erste Krisis, welche der Hebräerbrief für alle Menschen ohne Ausnahme und unmittelbar, ohne eine Mittelzeit, alsbald nach dem Tode verkündigt, darum doch erst nach einem reinigenden Zwischenraume jenseit des Todes erfolgen könne, so mögen sie auch derer gedenken, die zuletzt sterben, wo kein Zwischenraum mehr Platz hat, und das erste Gericht mit dem letzten zusammenfällt.

Zum Sechsten und am Letzten achten wir auch auf diejenigen, welche nicht entschlafen, sondern werden verwandelt werden, bei welchen mithin die Verwandlung die Stelle des Entschlafens vertritt, so daß sie zwar sterben, aber nicht entschlafen werden. Denn es stehet geschrieben: „Siehe, ich sage euch ein Geheimniß: Wir werden nicht alle ent-

---

„alsbald wieder zu einem hörenden Ohre der Seele zu machen, wenn .....
„jene Stimme tönt, welche dem schon vier Tage im Grabe gelegenen, ver-
„wesenden Todten gebeut, heraus zu kommen. Und siehe! der Todte kam,
„gebunden mit Grabtüchern“ rc. rc.

„schlafen, *κοιμηθησομεθα*, wir werden aber alle verwandelt werden, „*ἀλλαγησομεθα*; und dasselbige plötzlich, *ἐν ἀτόμω*, in Einem Augenblicke, *ἐν ῥιπῆ ὀφθαλμοῦ*, zur Zeit der letzten Posaune" (1 Kor. 15, 51. 52). Es ist die letzte Posaune, es kommt plötzlich, in Einem Augenblicke: und doch reicht die Zeit aus. Vor der letzten Posaune ertönt an jedem Sterbebette eine Posaune als die Stimme des HErrn. Selig sind, die sie hören! Das irdische Zeitmaß gilt aber nicht mehr.

Aber das Geheimniß (*μυστήριον*), welches der Apostel in den obigen Worten den Korinthern und uns verkündigt, ist so inhaltreich, daß wir nicht so schnell vorübereilen dürfen. Der Apostel sagt nicht: Wir werden nicht alle sterben, — ob es gleich von Vielen so verstanden wird, — sondern er sagt: Wir werden nicht alle entschlafen. Ist Das etwa gleichbedeutend? Wir meinen nicht: wie das Wort verschieden ist, so der Sinn, den es ausdrückt. Steht doch auch ausdrücklich und wiederholt geschrieben, daß durch Adam der Tod zu allen Menschen gedrungen ist (Röm. 5, 2), und daß in Adam Alle sterben (1 Kor. 15, 22). „Alle Menschen müssen sterben", aber nicht Alle werden im Sterben, im Abscheiden, in der Ablösung vom Leibesleben, *ἀναλυσαι*, (Phil. 1, 23), denn darin besteht das Sterben, auch entschlafen: nicht Alle werden durch das Sterben erst in den Zustand wartender Ruhe und ruhiger Entwickelung versetzt werden, denn darin besteht das Einschlafen im Unterschiede von dem Sterben. — Dagegen werden Alle, sowohl Alle, die sterben und entschlafen, als auch Alle, die sterben ohne zu entschlafen, — Alle werden verwandelt und verklärt werden. Die Verwandlung ist mithin Allen gemeinsam: das Sterben ist selbst nach seiner eigensten Bestimmung die Vollendung der durch Christum im Innern begonnenen Verwandlung, eine Allage, eine Katallage* (2 Kor. 5, 19).

* Das Sterben beginnt im alten Kleide, und endet mit dem neuen weißen Kleide zum neuen Leben. — So lesen wir auch in Bunyan's Pilgrim's Wallfahrt: They went in the river with their mortal garments, they came out without them. — And lo! as they entered — at the gate —, they were transfigured; and they had raiment put on that shone like gold. — Mit den alten Kleidern geht's in den Fluß, ohne Kleider geht's heraus, und nun folgt die Transfiguration mit dem neuen Kleide hellen Himmelsglanzes.

Wir fragen jetzt noch einmal: Was heißt Sterben? Wir werden Alle sterben, das heißt: wir werden alle das alte Kleid, das Kleid der Sünde, ablegen, so doch, daß wir nicht bloß erfunden werden; wir legen es ab, aber wir werfen nicht Alles weg, sondern es bleibt der Seele etwas zur Erneuerung und Verklärung des alten Leibes: wir behalten auch nach und in der Entkleidung ein Seelenkleid, das sich demnächst im Zwischenzustande mehr und mehr verleiblicht. Doch davon werden wir später handeln: hier entnehmen wir nur aus dem inhaltreichen Schriftworte, daß bei Denen, die nicht allein sterben, sondern auch entschlafen, die nicht allein die Trennung der Seele von dem sichtbaren Leibe erfahren, sondern auch in den Schlaf, d. h. in die Ruhe des Zwischenzustandes eingehen, die Entwickelung und Verwandlung mehr Zeit hat, während diejenigen, welche auch das alte Kleid ablegen, aber ohne sich schlafen zu legen, nach menschlichem Zeitmaaß viel schneller werden ent- und überkleidet werden, so daß das Sterbliche verschlungen wird von dem Leben (2 Kor. 5, 1—4).

So viel von dem ersten Einwande, welcher die kurze Zeit mißt, als wäre der Menschenverstand das Maß aller Dinge, wie einst Protagoras lehrte. Wir sehen jetzt im Spiegel des Wortes, was ein Atom der Zeit, ein Augenzucken vermag, uns auszukleiden und umzukleiden. Aber nun kommt ein zweiter Einwand heran und beruft sich gegen die dem Lebensacte des Sterbens zugeschriebene hochwichtige Bestimmung und Bedeutung — auf die große Leibesnoth, welche in vielen Sterbefällen selbst die Besinnung raubt und das Bewußtsein entzieht, auf die ringende Todesangst, welche Leib, Seele und Geist zumal gefangen nimmt, auf die dem Todeskampfe vorausgehenden und ihn begleitenden Schmerzen und Wehen, welche oft genug, bald länger, bald kürzer, alle Gedanken der Sterbenden ausschließlich für sich in Anspruch nehmen. Hiernach scheint wirklich grade die letzte Station des Lebens unmittelbar vor dem Tode und Gerichte die allerungelegenste Zeit zu sein zur Besinnung auf das Eine, das Noth ist. Was sollen wir hierzu sagen?

Zum Ersten enthält der Einwurf eine sehr ernste, heilsame und nothwendige Mahnung an uns Alle, daß wir nicht im Weltleben und im gottlosen Muthwillen die Buße auf gelegenere Zeit verschieben. Es könnte sonst grade denen, die sich so viel vom Sterben versprechen, die

Sterbestunde wirklich die ungelegenste Zeit sein, wenn sich nämlich das Herz je länger je mehr verhärtet und verstockt hat, so daß es am Ende nicht mehr oder doch sehr schwer hört. Wir erinnern nur an den unbereitet sterbenden Menschen, dessen letzte Stunde Heinrich Suso's Büchlein von der ewigen Weisheit (II. 21) ausführlich beschreibt, wie der Arme nun in Folge des langen Aufschiebens der Besserung trotz aller Reue nicht mehr zum Siege gelangen kann, und — in die lange Pein des Fegefeuers stürzt; — es ist ihm freilich noch schwerer geworden als einem evangelischen Christen, aber wir könnens uns auch merken.

Zum Andern sollen wir Gott fleißig um ein sanftes und ruhiges Sterbestündlein bitten. „Jesu, steh alsdann mir bei, laß mich Armen nicht verderben, mach' mich aller Aengsten frei durch Dein Blut und Sterben." — „Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod, und laß mich seh'n Dein Bilde in Deiner Kreutzes-Noth."

Zum Dritten ist aber wohl zu bedenken, daß mit dem äußeren Bewußtsein, welches zur Vermittelung mit der Außenwelt dient, nicht auch das innere Bewußtsein zu schwinden braucht: ja, es ist nun erst recht ungestört und ungetrübt, zur Einkehr in sich selbst, und zum Verkehr mit dem HErrn, der noch einmal anklopft. — Wir sehen es selbst mitten im Leben, wie das äußere Bewußtsein schwindet, wenn der Geist des Menschen sich in den Gedanken vertieft und versenkt. Davon zeugt nicht allein jede Extase, sondern jedes ernstere, alle Kräfte auf Eins und für Eins sammelnde Nachdenken. Man sagt auch wohl: ich war in Gedanken, das heißt, ohne Gedanken für Aeußeres. So kann mitten im Tagesleben Ein Gedanke von allen Gegenständen der Außenwelt, ja von allen anderen Gedanken abziehen: in solchen Zuständen der Abstraktion kann der Mensch für allen Lärm und Spektakel der Welt taub und blind werden, ja, für seine eigenen Leiden und Schmerzen unempfindlich werden, und doch — bei sich sein. Wer dergleichen das Bewußtsein nach Außen abschneidende Zustände in dem letzten, höchsten Grade nicht selbst erfahren hat, der wird sich doch geringerer Grade an sich selbst erinnern, oder dergleichen an Anderen wahrgenommen haben. So ist ja auch in Biographien manches merkwürdige Beispiel solcher Art zu lesen.[1] Aber wie viel mehr mag in dem Geheimnisse

[1] Vergl. die Aneddoti aus Dante's Leben von seinem Aufenthalte

der Sterbestunde verborgen sein! Der Verkehr mit der Welt ist abgebrochen, alle Betriebsamkeit und Geschäftigkeit ist abgeschnitten, die Seele ist wie auf einer Insel allein mit dem HErrn.[1] Auch Martha macht sich nun nicht mehr zu schaffen, sie sitzt mit der Schwester Maria zu den Füßen Jesu, wenngleich davon die Umstehenden wenig sehen oder hören. Jetzt fragt die Seele inständiger, als je, und vernimmt mehr, als sonst. — „Wer nimmt sich meiner Seelen an, wenn nun mein Leben nicht mehr kann, wenn aller Sinnen Kraft gebricht, thust Du es Gott, mein Heiland, nicht?"[2] — „O HErr, bewahre Deinen Sinn in mir, auch wenn ich meinen Sinn, und alle Kraft verlier!" ꝛc.[3] — „Da will ich nach Dir blicken, da will ich glaubensvoll Dich fest an mein Herz drücken: Wer so stirbt der stirbt wohl!"[4] — Der lebendigste Kommentar zu den Sterbeliedern ist die Geschichte ihrer Wirkungen, welche jetzt wieder studirt wird[5]; sie gehört auch zur Sterbekunst. Und dazu kommen so viele Nachrichten von letzten Sterbestunden.

Herzog Johann Wilhelm von Sachsen-Weimar († 2. März 1573) sah und hörte kurz vor seinem Tode einen ganzen Zug schönster Engel in dem Schloßhofe zu Weimar mit allerlieblichster Musik; er sah sie dann auch vom Hofe wieder abziehen, und auf dem Rücken eines hohen Engels erblickte er mit großen Buchstaben die Worte aufgezeichnet: „Bringet mir Diesen zur Ruhe!" — Noch vor ihm hatte sein Vater, Kurfürst Johann Friedrich († 3. März 1554) im Traume einen Mann gesehen, der ihn an den Helfer aus aller Noth verwies. Das war der Vorbote seines Todes. —

---

in Siena (Arrivabene: Il Secolo di Dante p. 770.) — Cesare Balbo: Vita di Dante. I. 355. — Dazu gehört ferner Prg. IV. 1—12. XV. 118—122. XVII. 13. XXXII. 1—9. Convito II. 14.

[1] Auf eine Insel in der Südsee versetzt auch Dante das Purgatorium.

[2] „Ich bin ja, Herr, in Deiner Macht" ꝛc. (Simon Dach.)

[3] „Mein treuer Hirt, wie komm' ich doch hinüber?" ꝛc. (Joseph Winkler.)

[4] „O Haupt voll Blut und Wunden" ꝛc. (P. Gerhard.) Vergl. E. E. Koch a. a. O. IV. S. 163 flg.

[5] Vergl. E. E. Koch a. a. O. S. 625—722.

Philipp Mornay du Plessy Merly († 1623) sah im Sterben eine wunderbar glänzende Spiegelung wie zur Stärkung und Lockung auf dem Wege durch die Wüste, ein Scharab, der zum Strome lebendigen Wassers werden soll, — die Franzosen nennen es mirage. Da sagte er: J'ai vu le salut de Dieu, les choses magnifiques de Dieu, *τα μεγαλεια του θεου*, Magnalia Dei. — Es war ein Stephan's-Blick, der den Himmel offen sah, oder eine Simeon's-Schau, denn er setzte selbst hinzu, und zwar in lateinischer Sprache: HErr, nun lässest Du Deinen Diener in Frieden fahren (Luk. 2, 29). Dann sagte er, wie im Traume: Je vole, je vole au Ciel. Les anges m'emportent au sein de mon sauveur*. — Seine Gattin starb vor ihm, sie fühlte im Sterben den sie nach sich ziehenden gliedlichen Verband mit dem Haupte.

In einem Berliner Missionsberichte vom Juli 1855 wird erzählt, wie jüngst ein alter Missionsfreund wenige Stunden vor seinem Ableben nach mehrstündigem Schlafe zu seiner Tochter gesagt: „Du glaubst nicht, wie schön ich geschlafen habe: was aber das Beste bei dem Schlafe war, das will ich Dir morgen erzählen; heute greift mich's zu sehr an.“ Am Morgen starb er. —

Wenige Stunden vor ihrem letzten Athemzuge sagte eine sterbende Frau: „Den lieben Heiland habe ich schon aus der Ferne gesehn auf einer grünen Wiese, und hübsche Kinderchen um ihn.“

Durch solche Anekdoten aus dem Leben, durch Altes und Neues, tritt uns die ernste Mission immer näher, welche dem Sterben anvertraut ist. Auch die Einwendungen dagegen haben nur dienen können, die Bedeutung des Lebens noch mehr ins Licht zu setzen. — Es weckt die Schlafenden vor dem letzten Einschlafen, und gehet durch Wasser, welche die Kleider hell und rein und neu machen: aber einen Theil des alten Kleides müssen wir doch einstweilen zurück lassen. Denn es enthält wirklich eine — Entkleidung und Umkleidung zumal. — Die Abschiedsstunde wird unter solchen Vorbereitungen zur letzten Einkehr, zur intimsten Insichkehr, zur ernstesten Erinnerung und Verinnerung, und dann

* Vergl. Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen. III. 2. S. 309.

— zum Fluge aufwärts! — „Das Sterben des Christen", so schreibt D. Martin Luther, „ist die enge Pforte und der schmale Weg zum „ewigen Leben: deß muß sich ein Jeglicher fröhlich erwägen. — Darum „heißet der lieben Heiligen Sterben eine neue Geburt, und ihr Fest „nennt man den Tag ihrer Geburt" *. — Philipp Nicolai rechnet das Sterben in seinem Freudenspiegel des ewigen Lebens ** zu den absonderlichen Gnadenerweisungen Gottes. Nämlich Schöpfung, Erlösung und Wiedergeburt sind die drei ersten Wohlthaten Gottes. Die vierte Wohlthat ist das Sterben, als die Vollendung der allerheilsamsten Wiedergeburt. Phil. Nicolai beschreibt den „Sterbensprozeß" als einen Geburtsprozeß von seinem Anfange an bis auf die letzten Züge, bis auf das letzte Gebet zum Abschiede. — Freilich ist das Sterben die gerechte Folge des Sündenfalles, aber ebendarum auch kraft der Erlösung eine Gnadenheimsuchung. „Was lebt, das stirbt durch Adam's Noth. Was stirbt, das lebt durch Christi Tod." — Die fünfte Wohlthat Gottes ist nach Phil. Nicolai's fröhlichem Unterrichte der selige Paradieseszustand nach dem Tode, in seliger Gemeinschaft mit denen, die voraufgegangen sind, vor dem Angesichte des HErrn. Die sechste, letzte und höchste Gnadenerweisung ist endlich die Vollendung der Seligkeit in der Auferstehung und Verklärung alles Fleisches am jüngsten Tage. Hiermit sind auch die beiden Stationen genannt, welche dem christlichen Sterben, dem Sterben in dem HErrn, nachfolgen, nämlich die Seligkeit von nun an, und die Seligkeit von der Auferstehung an. Jene schließt den ersten, diese eröffnet und umschließt den zweiten Aeon.

* S. D. Martin Luther's Sermon von Bereitung zum Sterben. Erlanger Ausgabe der sämmtlichen Deutschen Werken Luther's XXI. S. 255 f. — D. Luther hebt namentlich die Bedeutung des Sakraments auch für das Sakrificium des Sterbens hervor, und kommt immer wieder und wieder darauf zurück.

** S. „Freudenspiegel des ewigen Lebens von D. Phil. Nicolai. Auf's neue herausgegeben von Gustav Mühlmann. Halle, Rich. Mühlmann. 1854."

II.

Das Leben nach dem Tode.

Der Zustand der im Glauben abgeschiedenen Seelen wird im Neuen Testamente mit den verschiedensten Namen bezeichnet: jeder Ausdruck ist ein Zug mehr an dem Bilde, welches durch die verschiedenen Zeichen immer näher sich bestimmt und vervollständigt. Aber immer wiederkehrend ist unter den verschiedenartigsten Worten das Bild seliger Ruhe und Rast. Darauf deuten selbst die zukünftigen Stätten, *μοναι* (Joh. 14, 2), und die ewigen Hütten, *σκηναι* (Luk. 16, 9). So wird der Abschied der Seele aus dem irdischen Hause, sofern er im HErrn geschieht und zum HErrn führt, bald als Heimkehr aus der Pilgrimschaft zu einer Wohnstätte bei Christo bezeichnet (2 Kor. 5, 8. 9. Phil. 1, 23), bald als Krönung zum Siege nach dem Kampfe (2 Tim. 4, 7. 8), bald als Erlösung von der Last des Lebens und von dem Leibe des Todes (Röm. 7, 24; 8, 23), da wir nicht mehr werden beschweret sein, und nicht mehr seufzen werden (2 Kor. 5, 4), bald als eine Weide und Erfrischung an den lebendigen Wasserbrunnen, da sie nicht hungern, noch dürsten wird, da die Sonnenhitze nicht brennt, und alle Thränen werden abgewischt werden von den Augen (Offenb. 7, 16. 17). Hiermit stimmt auch das apokryphische Wort überein: „Der Gerechten Seelen ist in Gottes Hand, und keine Qual rühret sie an: sie sind im Frieden" (Weish. 3, 1. 4). — Wenn sie Todte genannt werden, so geschieht es nur, weil die Seelen von den Leibern getrennt sind, weil sie den Tod überstanden haben und selig sind (Offenb. 14, 13) in der Ruhe.

Eben diese Ruhe der Seligen nach dem Tode wird auch mehr als einmal ein Schlaf genannt (1 Kor. 15, 18. 20. 51. 1 Thess. 4, 13. 14. Joh. 11, 11. Luk. 8, 25. Matth. 27, 52). Darum sind auch frühzeitig die Begräbnißstätten als Kömeterien oder Ruheplätze bezeichnet worden. Und könnte nicht auch die Ruhe des Leibes im Grabe auf eine wenn auch davon verschiedene Ruhe der Seele über der Erde im Himmel weisen, und auf einen unsichtbaren Zusammenhang zwischen dieser und jener Ruhe für die Seligen deuten?

Besonders bezeichnend sind in dieser Beziehung einige Ausdrücke des Neuen Testaments, welche uns vorab in die damit bezeichneten Zustände um so mehr versetzen könnten, je treuer wir sie übersetzen lernen. Oder, wenn sie etwa nicht zu übersetzen sind, so könnten wir sie doch, wie sie sind, nennen, erklären, umschreiben. Es sind freilich Worte einer der Gemeinde unbekannten Sprache. Aber sind denn nicht schon viele Worte des biblischen Urtextes Alten und Neuen Testamentes in das Volk übergegangen und populär geworden? — Amen, Abba, Halleluja, Hosianna, Jehova, Gott Zebaoth, Kyrie eleison, Sela, Psalm, — so lesen, sagen und singen alle Christen, wenn sie auch die Sprachen nicht verstehen, aus welchen die Worte kommen. Messias, Christus, Jesus ist Allen derselbe Heiland, in allerlei Sprache, hebräischer, griechischer, deutscher. So sind auch Bibel und Evangelium griechische Worte, desgleichen Litanei und Liturgie, und doch Allen verständlich, wie sie in Aller Munde sind. Was aber daran fremd geblieben, das kann nur um so mehr zu näherer Nachfrage reizen. Haben wir nicht auch in unserer deutschen Bibelübersetzung mehr als ein hebräisches Wort, welches unmittelbar aus dem griechischen Texte herübergenommen ist, und den Bibellesern doch nicht so fremd bleibt, als die Sprache, aus der es stammt (Hephata, Eli Eli Lama Asabthani): es steht auch die Paraphrase dabei. So sind auch viele Eigennamen mit ihrer appellativen Bedeutung aus dem A. und N. Testamente mehr und mehr der Gemeinde zugänglich geworden, von Adam an bis zu Jerusalem und weiter. Wer kann den Propheten Jesaias lesen, ohne von seinen beiden Söhnen Maherschâlal Chaschbes und Sear Jasub (Jes. 7, 3; 8, 1. 3) nähere Kenntniß zu nehmen, oder den Propheten Hosea verstehen, ohne seinen Sohn Jesreel historisch, und die Tochter

Lo Ryhamo, und den jüngsten Sohn Lo Ammi (Hos. 1, 4. 6. 9; 2, 1) sprachlich näher kennen zu lernen. Die h. Schrift bedarf überall auch sprachlicher Erläuterung. Aber wie verklärt sich mir in diesem Augenblicke in der Erinnerung ein alter Prediger, der nun schon längst verklärt ist, den ich als Student gehört habe, er hieß der Orthodox, und das galt auch damals eben nicht für einen Ehrentitel: der Mann konnte es nicht lassen, auch auf der Kanzel griechische und hebräische Worte auszusprechen, um sie zu erklären. Es ist wohl zu merken, daß grade auf diesem Wege der Gemeinde ihr Antheil an dem ursprünglichen Texte mehr und mehr angeeignet werden kann*.

Darum pflegen die meisten, oder doch viele Prediger ihren Text jedesmal erst in der Grundsprache gründlich nachzulesen, um nach Kräften jedem Worte mehr genug zu thun, als es die Uebersetzung vermocht hat, welche gelegentlich für verschiedene Worte nur ein Wort hat (Matth. 5, 7. Luk. 6, 36. Matth. 28, 19. 20), oder auch dasselbe Wort durch verschiedene Worte übersetzt (Röm. 2, 7. 1 Kor. 15, 43), oder andere Unterscheidungen wörtlich nicht unterscheidet (Kol. 1, 3. 2 Tim. 3, 15. 1 Joh. 4, 13. Röm. 3, 26). Hat doch jede Sprache ihre besonderen Eigenthümlichkeiten, welche die andere nicht ganz wiederzugeben vermag. Und wie gewichtig sind nun die Eigenthümlichkeiten der Bibelsprache! wie lehrreich die Bezeichnungen für das, das wir nicht sehen, für das, welches hernachmals kommt! — Sollten wir nun nicht auch von denjenigen Ausdrücken, welche den Zustand der Seligen nach dem Tode näher und bestimmter bezeichnen, nach und nach einen und den andern aus dem Urtexte unverändert herüber nehmen können? Den Sabbath haben wir uns auch schon wörtlich angeeignet, um den Feiertag, den Ruhetag zu bezeichnen. An diese Sabbathsfeier schließt sich namentlich der Zustand der in Gott ruhenden und feiernden Seelen an.

* So schreibt ja auch D. Luther in der Schrift von der deutschen Messe: „Wenn ich's vermöcht, und die griechische und hebräische Sprache „wäre uns so gemein, als die lateinische, so sollte man einen Sonntag „um den andern in allen vier Sprachen, Deutsch, Lateinisch, Griechisch, „Hebräisch Messe halten, singen und lesen. Ich halte es gar nicht mit „denen, die nur auf eine Sprache sich so gar geben, und alle anderen „verachten. — So thät auch der heilige Geist nicht im Anfange, — sondern gab allerlei Zungen zum Predigtamte. Dazu sind auch die Schu„len gestiftet, — daß man die Jugend in vielen Sprachen übe."

An den Sabbath, den wir aus der hebräischen Sprache herübergenommen haben, wie die Schriftsteller des N. Testamentes, knüpfen sich zunächst zwei griechische Worte von gleicher Grundbedeutung, zwei Worte, die auch durch die gangbare musikalische Terminologie zu einem allgemeineren Verständniß in weiteren Kreisen geeignet zu sein scheinen. Es sind die Worte **Katapausis** und **Anapausis**, zwei Pausen, deren Unterschied in den verschiedenen Präpositionen liegt zum näheren Verständniß. **Katapausis** Ruhen, **Anapausis** Ausruhen: aber damit ist der feinste Unterschied, das eigentliche Verständniß kaum angedeutet. — Und, — wenn wir noch andere biblische Ausdrücke für jenseitige Zustände hinzunehmen, — wer übersetzt **Anapsyxis** und **Anesis**? Erquickung und Erholung geben nur einen schwachen Nachhall. Jesus Sirach wird wohl Recht behalten, wenn er in dem Prologe zu seiner güldenen Schrift, in dem Vorworte, welches D. M. Luther nicht übersetzt hat*, nach eigener Erfahrung über die Unvollkommenheit aller Uebersetzungen klagt: es fehlt oft Etwas, und zwar das Specifische**. Doch oft entspricht auch wieder in zwei verschiedenen Sprachen ein Wort dem andern, wie ein Echo. So entspricht z. B. die Anastasis der Auferstehung nach Bild und Sinn, nach der Vorstellung und der Bedeutung auf das Genauste. Und eben diese Auferstehung ist der Akt, welcher den Zwischenzustand beschließt und vollendet, dem so viele und verschiedene Ausdrücke gewidmet sind, um eine Seite nach der andern zu zeichnen.

Hiermit sind die griechischen Worte zum Voraus genannt, nach deren Anleitung wir einen Blick hinüberthun, ob etwa am Worte sein Gegenstand, am Abbilde das Urbild besser zu erkennen und — zum Voraus zu schmecken sein könnte. — Katapausis macht den Anfang: zuletzt kommt Anastasis, aber hier ist wieder die erste und die letzte

* Vergl. „Die H. Schrift nach D. M. Luther's Uebersetzung. Herausgegeben von Otto v. Gerlach, fortgesetzt von D. H. Schmieder. IV. 2. S. 571. 572.

** Deficiunt verba hebraica, quando fuerint translata ad alteram linguam. — *Οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστὶ λεγόμενα, καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν. Οὐ μόνον δὲ ταῦτὰ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος, καὶ αἱ προφητεῖαι, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.*

Auferstehung zu unterscheiden. Es kann nicht fehlen, daß durch die Wort-Erklärung auch der Gegenstand selbst mehr in das Licht gestellt wird.

Katapausis. (Hebr. 4, 9—11.)

„Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes": und zwar, so heißt es wörtlich, eine Sabbatsruhe, Sabbatismus. „Denn wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruhet auch von seinen Werken, gleichwie Gott von seinen." Aber hier ändert sich auf einmal das Wort zur Bezeichnung der Ruhe: das hebräische Wort Sabbatismus wird ins Griechische übersetzt als Katapausis. Sabbat heißt die gemeinsame Feier des Volkes, der Ruhetag der Gemeinde: die Ruhe des Einzelnen heißt hingegen Katapausis, ein Ruhen oder Ausruhen des Einzelnen von seiner Werkthätigkeit (*ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτου*). Und diese Ruhe des Gläubigen wird kühn genug verglichen mit der Ruhe Gottes am siebenten und letzten Tage der Schöpfung als am Sabbat. So wird auch später (Hebr. 9, 27) die Ruhe Gottes Katapausis genannt. Zuletzt wird noch zur Aufmunterung hinzugefügt: „So lasset uns nun Fleiß thun, einzukommen zu dieser Ruhe (*εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν*), damit nicht jemand falle nach demselben Beispiele des Unglaubens", wie sich in der Geschichte des auserwählten Volkes selbst gezeigt hat.

Hier wird zuerst der Sabbat für das Volk genannt, welcher demselben aus Gnaden aufbehalten, vorbehalten, aufgehoben wird (*ἀπολείπεται*). Wie es später in demselben Hebräerbriefe heißt: „Es ist dem Menschen gesetzt (*ἀποκειται*) einmal zu sterben, darnach das Gericht", und wie der Apostel Paulus anderwärts sagt (2 Tim. 4, 8): „Hinfort ist mir beigelegt (*λοιπὸν ἀποκειται μοι*) die Krone der Gerechtigkeit", so heißt es hier: „Es ist noch eine Ruhe vorhanden", oder übrig, als Rest zur Rast, ein Sabbat für das Volk Gottes.

Dann wird dieses Privilegium des auserwählten Volkes aus der Sprache des letzteren in die griechische übersetzt für alle Menschen, und einem Jeden seine Ruhe verkündigt, und diese Ruhe wird nicht allein

mit Gottes Ruhe nach der Schöpfung verglichen, sondern auch als Ruhe in Gott gepriesen: denn Niemand kommt zu seiner Ruhe, der nicht zur Ruhe Gottes kommt, wie schon vorher (V. 1—6) gesagt war.

Darauf folgt unter Vorhaltung des Beispiels an Israel die ernstliche Mahnung an einen jeden Christen zum Fleiß und Eifer einzukommen zu dieser seiner Ruhe.

Die Sabbatsruhe wird griechisch, und zwar mehr als einmal, als Katapausis bezeichnet. Aber wie sollen wir nun wieder das griechische Wort übersetzen, um der Präposition genug zu thun? Pausis ist Ruhe, quies, Katapausis drückt die nähere Beschaffenheit dieser Ruhe aus, requies: so übersetzt die lateinische Bibel. Die französische übersetzt repos, die italienische übersetzt riposo, die englische rest.

Anapausis. (Offenb. 14, 13.)

„Selig sind die Todten, die in dem HErrn sterben, von nun an. „Ja, der Geist spricht, daß sie ruhen (*ἀναπαύσωνται*) von ihrer Ar„beit (*ἀπὸ τῶν κόπων αὐτῶν*); denn ihre Werke (*τὰ ἔργα αὐτῶν*) fol„gen ihnen mit (*ἀκολουθεῖ μετ᾽ αυτῶν*)."

Hier wird die Ruhe der Seligen Anapausis genannt, und diese Anapausis wird den Todten verkündigt von nun an. Die Anapausis bezieht sich, wie die Katapausis, auf den Zustand der Seelen vor der Auferstehung, auf den Zwischenzustand derer, die in dem HErrn sterben: sie ist auch schon vorher (Offenb. 6, 11) den Seelen der Märtyrer zugeschrieben worden, welche in ihren weißen Kleidern noch eine kleine Weile zu ruhen haben, bis — die Vollendung kommt.

Die Anapausis wird in allen Sprachen nicht anders übersetzt, als Katapausis. Sollten nicht die verschiedenen Präpositionen auf einen Unterschied im Begriffe deuten?

Katapausis und Anapausis.

Auf eine Sabbatfeier, auf eine Ruhe, auf eine Pause deutet sowohl die Katapausis des Volkes Gottes und der einzelnen Seelen,

als auch die Anapausis der Todten, die in dem HErrn sterben. Im Allgemeinen ist damit ein und derselbe Zustand der geretteten Seelen bezeichnet, der Zwischenzustand vom Tode an bis zur Auferstehung. Aber es ist ein Unterschied in den Worten, der auf verschiedene Seiten oder Stadien dieses Zustandes deutet. Er scheint den Gläubigen einen Einblick in ihre Zukunft zu eröffnen und in den Zustand der Voraufgegangenen. Aber worin besteht dieser Unterschied?

In beiden Worten ist das Hauptwort dasselbe, Pausis, Pause: der Unterschied liegt folglich in den Präpositionen, Kata und Ana, hinab und hinan, hinein und himmelauf, in die Tiefe und in die Höhe — *βάϑος καὶ ὕψος* (Eph. 3, 18). Damit ist schon viel gesagt. Welche Seligkeit in der Tiefe der Erinnerung, zur Erholung nach langer Zerstreuung und Entäußerung! Welche Seligkeit in der Höhe der Erhebung, da nun keine Last mehr drückt!

Wir könnten den Unterschied der beiden Partikeln auch an anderen Kompositionen näher verfolgen. So bedeutet Katabasis die Niederfahrt, sowohl die Niederfahrt Christi zu den Todten unter der Erde vor seiner Auferstehung, als auch die Wiederkunft vom Himmel herab zur allgemeinen Auferstehung (Eph. 4, 10 und 1 Thess. 4, 16): und Anabasis die Auffahrt, die Himmelfahrt. So finden wir auch die Engel ab- und aufsteigend (Joh. 1, 52). So heißt Katalyma Einkehr, Heimkehr, Herberge (Luk. 2, 7. 9, 12. 19, 7. 22, 11), und Analysis Abschied, Auflösung (Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6). So finden wir die Erinnerung selbst unmittelbar nacheinander als *μνησις* oder *μνεια*, *ἀναμνησις* und *ὑπομνησις* bezeichnet (2 Tim. 1, 4. 5. 6).

Solche Vergleichungen können zu weiterem Nachdenken dienen; aber wir halten uns jetzt lediglich an die Verbindung der beiden Präpositionen mit dem Hauptworte Pausis. Katapausis deutet auf eine Ruhe in der Vertiefung, Versenkung oder Verinnerung der Seele, auf Heimkehr aus der Fremde, Anapausis auf die Ruhe seliger Erhebung und Erhöhung, als nothwendige Folge der Entlassung von dem Drucke der Erde. Die Katapausis versenkt aus der Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit, — „die Seele ruht in Jesu Armen" — ruhete doch auch Gott nach der Schöpfung, welche wesentlich in der Entäußerung besteht, und

hiermit das Insichbleiben des in der Schöpfung sich entäußernden dreieinigen Gottes ausgedrückt:

Uno manendo in se come davanti.

Und zu dieser jede Seele nicht allein in sich selbst, sondern auch in den HErrn, als ihr Innerstes kehrenden Katapausis kommt die Anapausis, welche himmelan hebt von nun an, — „es steht bereit die Hochzeit!" — Ist doch auch schon die Erinnerung (*μνησις*) vertiefend und erhebend zumal, Hypomnesis und Anamnesis! So folgt auch nothwendig aus der verinnernden Katapausis die erhebende Anapausis. Und das scheint wirklich ebensowohl der Hauptunterschied als der Zusammenhang zwischen Katapausis und Anapausis zu sein, Niederlassung und Hebung in seliger Ruhe.

Außerdem gehört nach dem Hebräerbriefe zur Katapausis die Entbindung von aller Werkthätigkeit der Werktage (*ἐργα*), nach der Offenbarung Johannis zur Anapausis die Entbindung von aller Mühseligkeit der Arbeit (*κοποι*) unter Mit- und Nachfolge der Werke (*ἐργα*). Der Hebräerbrief beschränkt sich mehr auf die negative Bestimmung, — Entbindung und Ablösung von aller Werkthätigkeit, — die Offenbarung Johannis erhebt sich zugleich zur positiven Erfüllung, — Mitfolge des vergangenen Lebens mit seinen Werken, nicht als Verdienst, denn die Werke sind abgelöset, sondern als Früchte und Zeichen des Glaubens, daß sie der HErr aus Gnaden als Opfer annehme.

Katapausis und Anapausis sind mithin zwei gleichzeitig verbundene Seiten einer und derselben Ruhe. Damit ist ohne Weiteres das jenseitige Purgatorium ausgeschlossen, aber nicht die jenseitige Entwickelung von einer Klarheit zur andern. Und insofern scheinen durch die unterschiedenen Partikeln nicht allein zwei gleichzeitige Seiten, sondern auch zwei successive Stufen jenseitiger Entwickelung bezeichnet zu werden, so daß sie zwar miteinander gegeben sind, aber auch nacheinander folgen: Entwickelung nach Innen, Entwickelung nach Außen, nach Oben.

Doch wir brechen ab, wir können ja doch nicht mehr sagen, als wir zur Zeit wissen, wir dürfen von den Worten nichts abthun, aber auch nichts hinzusetzen. Darum stehen wir still, und horchen und warten.

Beide Pausen weisen selbst auf ein Warten, auf ein Warten bis zur Auferstehung.

Die erste Auferstehung. (Offenb. 20, 5. 6.)

In der Offenbarung Johannis (20, 1—3) sieht und erzählt der Seher, wie Satanas (Drache, Schlange, Teufel) auf tausend Jahre gebunden und in den Abgrund gestürzt wird.

Darauf sieht derselbe Seher (20, 4—6) Stühle, und Seelen welche sich darauf setzen, weil sie auf Erden für Christum gezeugt und gelitten haben, und die nun lebten und regierten mit Christo tausend Jahre. „Die anderen Todten aber wurden nicht wieder lebendig, οὐκ „ἀνέζησαν, bis daß tausend Jahre vollendet würden. Dieß ist „die **erste Auferstehung.** Selig und heilig (μακάριος καὶ „ἅγιος) der Theil hat an der **ersten Auferstehung:** über „solche hat der andere Tod keine Macht, sondern sie werden Priester „Gottes und Christi sein, und mit ihm regieren tausend Jahr."

Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, kommt Satanas noch einmal los, aber dann wir er ganz besiegt und verstoßen; und nun folgt auch alsbald das Ende, nämlich die allgemeine Auferstehung und das Gericht (Offenb. 20, 7—15): das Gericht zum Leben und das Gericht zum zweiten Tode. Der zweite Tod wird in der allgemeinen Auferstehung denen, die im Zwischenzustande dem ersten Tode verfallen, und ihm nicht wieder entkommen sind; denn die schon im Sterben Christo angehören, sterben wohl den leiblichen Tod, aber weder den ersten, noch den zweiten Tod.

In diesen Gesichten ist jedes Wort inhaltvoll; wir bleiben aber bei dem Worte von der ersten Auferstehung stehen. Daß die erste Auferstehung (ἡ ἀναστασις ἡ πρωτη) von der allgemeinen Auferstehung zum Leben und zum Tode wesentlich verschieden ist, sagt der Text unmittelbar. Die allgemeine Auferstehung geschieht in und mit der Vollendung der Welt, sie besteht in der Auferstehung und Verklärung alles Fleisches. Vor dieser kann auch der Einzelne nicht vollendet werden; der Mensch kann nur mit der gesammten Menschheit organisch zu seiner vollen Redintegration kommen. Von dieser allgemeinen Auf-

erstehung handelt die h. Schrift in den verschiedensten Weisen (Matth. 24. 25. Joh. 5, 28. 29. 1 Kor. 15. 1 Theß. 4, 16. 2 Theß. 1, 7—10; 2, 3. Phil. 3, 11 u. s. w.). — „Es kommet gewißlich die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, werden Seine Stimme hören, und werden hervorgehen (ἐκπορεύσονται), — die da Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens (ἀναστασιν ζωῆς), die aber Uebels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts (ἀναστασιν κρίσεως; Joh. 5, 28. 29). Aber zuvor kommt die erste Auferstehung. Darum fragen wir nochmals: Was ist die erste Auferstehung?

Ist sie eine leibliche Auferstehung der Gläubigen (ἀναστασις ἐκ νεκρῶν) vor der eigentlichen, allgemeinen Auferstehung (ἀναστασις τῶν νεκρῶν)? ist sie eine Auferstehung von den Todten vor der Auferstehung der Todten? Darauf ist von Vielen Ja geantwortet worden, noch neuerlich von D. Ebrard und K. Göbel, und von D. de Valenti, auch von D. W. Hoffmann und D. Chr. K. von Hoffmann, also von den verschiedensten Seiten der evangelischen Theologie. Und so viel ist gewiß: diese und jene Auferstehung wird mit demselben Worte bezeichnet, welches die Verleiblichung anzudeuten scheint. Es heißt auch ausdrücklich: die anderen Todten wurden nicht wieder lebendig, lebten noch nicht wieder auf. Das apokalyptische Zeugniß ist um so räthselhafter, als es sich eben nur auf zwei Verse (20, 5. 6) beschränkt. Wenigstens ist im Neuen Testamente sonst nirgends so bestimmt eine erste Auferstehung verkündigt, so oft auch die Auferstehung geoffenbart wird.

Doch — Paulus schreibt allerdings an die Thessalonicher (1. 4, 16): „Er selbst, der HErr, wird mit einem Feldgeschrei und Stimme des „Erzengels, und mit der Posaune Gottes herniederkommen vom Himmel; und die Todten in Christo werden auferstehen zuerst (ἀναστήσονται πρωτον), darnach (ἐπειτα; V. 17) wir, die wir leben „und überbleiben." Aber hier scheint eben nur die Folgeordnung am Tage der allgemeinen Auferstehung bezeichnet zu werden, nämlich das Verhältniß der Verstorbenen zu denen, welche die Auferstehung im irdischen Zustande erleben, und in den Wolken werden hingerückt werden dem HErrn entgegen. Hiernach ist die Auferstehung aller Todten der erste Theil der Auferstehung, welchem die Auferstehung der Ueberbleibenden unmittelbar und ohne Zwischenraum sich anschließen wird. Es

ist auch unmittelbar vorher (V. 15) gesagt, daß die zuletzt überbleiben in der Zukunft des HErrn denen nicht werden vorkommen, die da schlafen (*οὐ μὴ φθασωμεν τοὺς κοιμηθέντας*). Sehen wir jetzt die drei Verse (1 Theß. 4, 15. 16. 17) noch einmal in ihrem Zusammenhange an, lesen wir sie noch einmal von Wort zu Wort nach, — es ist das Wort des HErrn, wie der Apostel ausdrücklich bezeugt, — so können wir nicht länger verkennen, daß das Erste mit dem Folgenden gleichzeitig geschieht: die Lebenden werden zugleich mit den Auferstandenen (*ἅμα σὺν αὐτοῖς*) hingerückt werden in den Wolken, dem HErrn entgegen in der Luft, und werden also bei dem HErrn sein allezeit." Darüber kann jedenfalls kein Zweifel sein, daß in dem Ausspruche des Apostels Paulus, welcher das Verhältniß der Ueberbliebenen zu den Todten in der Auferstehung betrifft, von der in der Offenbarung verkündigten ersten Auferstehung auch nicht mit einem Worte die Rede ist.

Wiederum schreibt Paulus an die Korinther (1, 15, 23—26) von einer ersten Auferstehung, wenn er sagt: „Denn gleichwie sie in „Adam Alle sterben, also werden sie in Christo Alle lebendig gemacht „werden (*ζωοποιηθησονται*). Ein Jeglicher aber in seiner Ordnung „(*ἐν τῷ ἰδίῳ ταγματι*). Der Erstling (*ἀπαρχη*) Christus. Darnach „(*ἐπειτα*) die Christo angehören. Darnach (*εἶτα*) das Ende (*τὸ τελος*), „wenn Er das Reich Gott und dem Vater überantworten wird.... Er „muß aber herrschen, bis Er alle seine Feinde unter seine Füße lege: „der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod." Aber auch hier wird nur gezeuget von der allgemeinen Auferstehung, welcher nur die Auferstehung Christi, als die erste, vorausgegangen ist: es wird uns gesagt, daß die allgemeine Auferstehung in Kraft der vorausgegangenen Auferstehung Christi erfolgt und mit der Auferstehung aller Gerechten beginnt: es wird uns endlich gesagt, daß dann (*εἶτα*) das Ende kommen wird, nämlich die Ueberantwortung des Reichs an Gott und den Vater, und zwar so, daß dieser das Gericht über alle Feinde vorausgehen soll, in welchem auch der Tod als der letzte Feind wird aufgehoben werden. Es ist mithin auch hier nur von der allgemeinen Auferstehung die Rede, in welcher nach dem Worte des HErrn selbst (Matth. 24, 31) die Auserwählten zuerst werden gesammelt werden: diese Auferstehung ist mit der Wiederkunft Christi verbunden. Die Folgeordnung

($\tau\alpha\gamma\mu\alpha$) ist einfach 1) der Erstling Christus, 2) die Auferstehung der Gerechten, 3) das Ende, nur daß diesem das Gericht über die Gottlosen vorausgeht, welches sich der Auferstehung der Gerechten anschließt. Die Auferstehung der Gerechten stellt die Schafe zur Rechten, das Gericht über die Feinde stellt die Böcke zur Linken (Matth. 25, 31—46). Und nun folgt das Ende, da Gott wird sein Alles in Allem. Und hieraus ergiebt sich ohne Weiteres, daß auch unter den im ersten Korintherbriefe verkündigten unterschiedenen Akten der allgemeinen Auferstehung diejenige Auferstehung, welche Johannes die erste nennt, keinen Platz findet. Diese ist mit einem ersten Gerichte über den Satan verbunden. Es liegt auch zwischen der ersten Auferstehung nach der Offenbarung Johannis und der allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tage der gemessene Zeitraum von tausend Jahren und eine kleine Zeit hernach (Offenb. 20, 2—7). Diese tausend Jahre werden sechsmal wiederholt nicht bloß in Beziehung auf das Gefängniß Satans, sondern auch in Beziehung auf die Dauer der ersten Auferstehung und der damit verbundenen Weltregierung.

Hiernach finden wir weder in dem Briefe an die Thessalonicher, noch in dem Korintherbriefe einen Anhalt für die erste Auferstehung Johannis. Sie ist von der wirklichen, leiblichen Auferstehung verschieden, welche nach ihrem eigensten Begriffe nothwendig allgemein, folglich mit der Erneuerung aller Leiblichkeit zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde verbunden ist. Ebendarum kann jedenfalls die erste Auferstehung, von welcher Johannes zeugt, nicht als wirkliche Verleiblichung der Seele in der Vollendung angesehen werden.

Insofern müssen wir der neueren Auslegung der Offenbarung St. Johannis beitreten, welche die erste Auferstehung dem Zwischenzustande der Seligen zurechnet, und von der wirklichen Auferstehung wesentlich unterscheidet*. Aber daraus folgt freilich nicht, was in jener Auslegung gleichfalls behauptet wird, daß die erste Auferstehung eben nur den Zwischenzustand der Seligen insgemein bezeichne, und nur ein anderer Ausdruck dafür sei, so wie etwa der erste Tod nur ein anderer Ausdruck für den Zwischenzustand der Unseligen sein möchte.

* Dr. E. W. Hengstenberg: die Offenbarung des h. Johannes. Zweiter Band, Abth. 1. S. 357 f.

Es ist allerdings zur Unterstützung dieser Auslegung gesagt worden, daß das Gesicht der ersten Auferstehung (Offenb. 20, 4—6) nicht zu dem eigentlichen Berichte des Sehers gehöre, sondern als Parenthese, Apostrophe, Episode oder Digression anzusehen sei, wodurch die fortlaufende Erzählung unterbrochen werde, um die darob erschrockenen und bekümmerten Herzen zu trösten. Darnach würde das erste Gericht über den Satan auf tausend Jahre mit der ersten Auferstehung nicht im Zusammenhange stehen. Es ist nicht minder behauptet worden, daß der tausendjährige Zeitraum, in welchem Satanas gebunden und in den Abgrund geworfen werden soll, bereits wirklich vorüber, und eben jetzt erst Satan wieder losgelassen sei. — Aber für diese beiden Vermuthungen fehlen uns subjektiv die Augen des Verständnisses, objektiv nöthigende Zeichen. Gegen die Parenthese scheint überdieß der stetige Zusammenhang der auf einander folgenden Gesichte zu sprechen. Und für die neue Deutung des tausendjährigen Reiches kann wenigstens nicht die Welt- und Kirchengeschichte der letzten tausend Jahre angezogen werden, noch die Augsburgische Konfession, welche eben nur die jüdische Lehre, daß vor der Auferstehung eitel Heilige und Fromme auf Erden ein weltlich Regiment haben und alle Gottlose vertilgen werden, so wie alle chiliastische Schwärmereien verwirft. Jedenfalls hat D. Luther selbst davon, daß Satanas zu seiner Zeit gebunden gewesen sei, nichts verspüret: und die evangelische Christenheit singt mit ihm seit 1530: „Der alte böse Feind mit Ernst er's jetzt meint." Auch die Geschichte aller Jahrhunderte, gründlich angesehen, scheint für die neue Hypothese nicht zu stimmen*. Wenigstens deuten die Gräuel des Mittelalters in der Mitte seines Verlaufes, seit dem letzten Jahrhundert des ersten Jahrtausends, und in der Mitte der Christenheit, in Rom wie in Avignon und allerwärts und nach allen Seiten hin, eben nicht auf einen gebundenen Satan. Wohl ist dem Teufel die Macht genommen durch das Erlösungswerk Christi (Hebr. 2, 14), so daß der Christ sagen kann: Hölle, wo ist dein Sieg? (1 Kor. 15, 55). Aber in der Welt herrscht er noch, und die Christen sind noch in der Welt: es gilt ihnen allen das Wort des Apostels: Seid nüchtern und wachet, denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher, wie ein brüllender Löwe, und suchet, welchen

* Vergl. D. Chr. K. v. Hofmann: Schriftbeweis. II. 2. S. 652 f.

er verschlinge (1 Petr. 5, 8). Er gehet wirklich noch umher. Seid nüchtern und wachet! Der Teufel ist nicht gebunden. — Aber wie dem auch sein möchte, wenn auch wirklich die erste Auferstehung nur ein Zwischengesicht wäre, wenn das tausendjährige Reich seit längerer oder kürzerer Zeit vorüber wäre, so viel würde doch auch dann stehen bleiben, daß die erste Auferstehung eben so wohl als das Gefängniß Satans an tausend Jahre und eine kurze Zeit darüber geknüpft ist. Sind etwa die tausend Jahre des Gefängnisses nach Anfang und Ende anders zu berechnen, als die tausend Jahre der ersten Auferstehung? Dazu fehlt aller Anhalt. Sind sie aber eben so zu berechnen, so wäre nach jener neuen Erklärung jetzt die erste Auferstehung abgeschlossen, während doch der Zwischenzustand der Seligen, welcher mit der ersten Auferstehung identisch sein soll, die Zahl der tausend Jahre längst überschritten hat.

Desto näher liegt es, in der ersten Auferstehung zwar nicht den gesammten Zwischenzustand der Seligen, aber doch einen besondern Abschnitt desselben zu erkennen, und zwar einen noch zukünftigen, und zwar von der Art und Beschaffenheit, daß durch die erste Auferstehung die letzte an keiner Seele ausgeschlossen werde: sondern jene ist eben nur die Vorstufe dieser. Für diese Ansicht haben sich noch neuerlich viele evangelische Theologen erklärt, namentlich D. Martensen, P. Lange, J. A. L. Hebart und so viele Andere. Dafür spricht die Erzählung selbst, und das Wort wörtlich. Es sind Seelen (*ψυχαι*), die sich erheben und auf die Stühle setzen: von einer Leibes-Auferweckung ist nicht die Rede. Aber andererseits sagt auch freilich schon das Wort, daß die erste Auferstehung von dem Zustande der Ruhe im Allgemeinen, die Anastasis von der Anapausis verschieden ist. Hier hat sich das Hauptwort selbst verändert, statt Pausis Stasis, während in Katapausis und Anapausis nur die Präposition anders war, und doch auf eine Verschiedenheit des dadurch bezeichneten Zustandes deutete. So ist es denn auch leicht verständlich, daß das Stehen, das Aufstehen (*ἀναστασις*) — es wird auch Aufleben (*ἀναζην*) genannt (V. 5) — auf einen anderen Zustand deutet, als das Ruhen, Ausruhen (*ἀναπαυσις*), obwohl auch dieses mit einer Hebung verbunden ist. Hiernach scheinen Katapausis, Anapausis, erste Anastasis Vorstufen zu sein, welche der Vollendung in der Auferstehung

eben so vorausgehen, wie der Sabbat dem Ostersonntag, der noch kommt.

Es ist übrigens auch erinnert worden, daß das Wort von der ersten Auferstehung im Verhältniß zur letzten Auferstehung nicht so wörtlich zu präcisiren, sondern bildlich zu verstehen sei. Wir wollen nicht widersprechen, aber es ist auch wohl zu erwägen, daß überhaupt jedes Wort eben nur ein Bild, ein Zeichen oder Ausdruck für den Gegenstand ist. Auch die wirkliche Auferstehung ist als Ausdruck eben nur Bild, Abbild, weil Wort. Eben darum deutet aber auch immer das verschiedene Bild, der verschiedene Ausdruck auf irgend welchen Unterschied in und an dem damit bezeichneten Gegenstande oder Zustande. Davon können wir uns namentlich an den Beispielen überzeugen, welche für den sogenannten bildlichen Gebrauch des Wortes Auferstehung angeführt werden. In diese Kategorie gehört namentlich die geistliche Auferweckung und Auferstehung einer Seele aus dem Tode der Sünde, die Erweckung und Bekehrung, welche für das Erdenleben des Menschen bestimmt ist (Eph. 2, 6; 5, 14. Kol. 3, 1); aber auch hier ist die Auferstehung mehr als ein Bild, sie ist der Ausdruck eines wirklichen, innern Aufstehens! Eben darum ist auch diese innerlich geistliche Anastasis oder Auferstehung von derjenigen Anapausis oder Seelenruhe verschieden, welche der HErr ebenfalls schon für das Erdenleben den Seelen der Mühseligen und Beladenen verheißt, wenn sie nur zu Ihm kommen (Matth. 11, 28. 29): auch diese Anapausis bedeutet eine wirkliche Ruhe der Seele, da sie wahrhaftigen Frieden findet, und in diesem Frieden frisch aufathmet. Wie diese innere Anapausis mitten in der äußeren Unruhe, wie diese Ruhe und Erquickung zum Frieden der Seele im irdischen Leben von der ebenfalls schon für das irdische Leben bestimmten innerlich geistlichen Anastasis oder Auferweckung verschieden ist, wie die Ruhe überhaupt vom Aufstehen und Aufwachen sich unterscheidet, ohne daß das Aufwachen das selige Ruhen in den Armen der göttlichen Erbarmung stört, ebenso ist die jenseitige Anapausis (Offenb. 14, 13) von der jenseitigen ersten Anastasis (Offenb. 20, 5. 6) verschieden: diese ist gegen jene die höhere Entwickelungsstufe: die Anapausis bleibt, aber es kommt in der Anastasis, in der ersten Auferstehung ein neues Moment hinzu. Wenn den

Seelen, indem sie von ihrer Arbeit selig ausruhen, ihre Werke mitfolgen*, so geschieht es nun, daß diese Seelen, indem sie selig und heilig aufstehen, auf Stühle oder Throne sich setzen, und mit Christo regieren tausend Jahre.

Wir nehmen billig Anstand, den Unterschied nach den einzelnen Worten und Zeichen näher zu verfolgen; aber so viel liegt alsbald zu Tage, daß die für die erste Auferstehung bestimmte Mitregierung auf ein näheres und thätigeres Verhältniß der von dem Leibe und von der Erde noch getrennten Seelen im Himmel zu den leiblichen Verhältnissen auf Erden zu deuten scheint. Ja, das Mitregieren mit Christo ist von einem solchen näheren Verhältnisse und Verkehre, von einem bestimmteren Einflusse der Seligen auf irdische Zustände und noch lebende Menschen nothwendig bedingt. Es gehört auch recht eigentlich zu dem tausendjährigen Reiche, wie es der Prophet des N. Testamentes schildert, daß auf Erden, während Satanas gebunden und gebannt ist, die obere Gemeinde desto merklichere Beziehung auf die untere Welt erhält, daß, wenn Satanas hat weichen müssen, die Seelen der triumphirenden Gemeinde mit ihrem HErrn sich immer merklicher den Lebenden nähern, oder auch in Erscheinungen sich offenbaren können, wiewohl die Erde noch immer die alte bleibt, und die Sünde mit ihren Versuchungen noch nicht zu Ende ist. In dieser Weise wird zugleich mit der oberen Gemeinde, wenn sie die erste Auferstehung feiert, auch die untere Gemeinde, welche von der oberen regiert wird, successiv weiter entwickelt und vorbereitet zu der letzten Krisis, welche der obern wie der untern Gemeinde auch dann noch bevorsteht.

Hiermit sind wir einen Schritt weiter gekommen. In der ersten Auferstehung erkennen wir immer deutlicher eine weitere Entwickelung des der Seele nach Ablegung des Erdenleibes gebliebenen Auferstehungskeimes, einen Fortschritt zu der künftigen Wiederverleiblichung, aber nicht die letztere selbst in ihrer Vollendung. Kann das weiße Kleid (Offenb. 3, 5. 4, 4. 6, 11. 7, 9) als der erste Seelenleib, als der Anfang zur Wiederbekleidung (2 Kor. 5, 2 f.) angesehn werden, so scheint auch mit der ersten Auferstehung ein entschiedener Fortschritt zum Sichtbarwerden des Unsichtbaren angedeutet zu sein, doch ohne daß damit die Verleib-

* D. v. Hofmann: Schriftbeweis. II. 2. S. 450 f.

lichung vollendet sei. — Nun erklärt es sich auch, wie es zu verstehen ist, wenn es heißt: „die anderen Todten aber wurden nicht wieder lebendig" (οὐκ ἀνέζησαν). Es ist damit eben nur gesagt, daß sie zur Zeit noch nicht zu der höheren Stufe des Zwischenzustandes gelangt sind. — Schon Irenäus erkennt deutlich in der ersten Auferstehung und in der tausendjährigen Mitregierung die Vorbereitung zur allgemeinen Auferstehung, — regnabunt, ut praeparentur. In solcher Weise wird einerseits die Wechselbeziehung der oberen und unteren Gemeinde überhaupt, andererseits der Rapport zwischen dem einzelnen Erdenleibe und seiner Seele im Himmel immer mehr und mehr gefördert, so daß sich's unten immer mehr und mehr vergeistigt und verklärt, oben immer mehr verleiblicht und überkleidet. Aber eben diese in dem apokalyptischen Gesichte enthaltene Vorstellung ist allerdings so zart, daß sie nach Befinden wohl in eine „monströse Vermischung des Unvereinbaren" verfallen könnte; darum ist eine Warnung vor solcher Verirrung zur Bewahrung gottseliger Nüchternheit wohl zu beachten; aber an und für sich ist jene Vorstellung eines Rapports zwischen Oben und Unten von dem gefürchteten Abwege so frei, als die Herberge der Engel in den irdischen Hütten der Menschen (Hebr. 13, 2): an sich ist der Geist und der eigentliche Leib (1 Kor. 6, 13—20), Himmel und Erde nicht unvereinbar, sondern vielmehr zur Einheit bestimmt. —

Noch hören wir fragen, und wir fragen selbst mit: Wie verhält es sich denn mit der Auferstehung jener vielen Heiligen mit ihren Leibern am Tage des Kreuzestodes, und mit deren sichtlicher Erscheinung in der heiligen Stadt am Tage der Auferstehung Christi? Davon zeuget das Evangelium (Matth. 27, 52. 53). Es ist wohl zu merken: In der Stunde des Todes Christi war ein großes Erdbeben, und die Felsen zerrissen: da wurden die Gräber aufgethan, und die Leiber in den Gräbern wurden aufgeweckt (Matth. 27, 52). In der Stunde der Auferstehung Christi geschah wieder ein großes Erdbeben (Matth. 28, 2): da gingen die erstandenen Leiber aus den Gräbern hervor und kamen in die heilige Stadt, und erschienen Vielen (Matth. 27, 53). Ist das nicht eine Auferstehung Einzelner vor der letzten Auferstehung? und zwar theils vor, theils nach der Auferstehung Christi? So fragen wir selbst: so hören wir fragen. Aber wie können wir fragen? wie könnten wir

zweifeln? Die Auferstehung ist ja ausdrücklich bezeuget: es stehet ja von dieser Auferstehung und Erscheinung ausdrücklich geschrieben. Es fragt sich nur, worin diese Auferstehung Einzelner eigentlich besteht? Wir lesen, daß die zweimalige Erschütterung der Erde am Freitage und am Sonntage auch die Gräber erschüttert hat, so daß bei der ersten die Leichname in den Gräbern auferweckt worden, bei der zweiten die Auferweckten aus den Gräbern herausgegangen sind. Wie hätte auch der Tod des Gott-Menschen und Seine Auferstehung auf die Gräber und die Todten ohne Einfluß bleiben können? Wie hätte nicht auch der unsichtbare Rapport, der zwischen jedem Leichnam und seiner Seele fortbesteht, in dieser großen Krisis sichtbar zu Tage kommen sollen? Und wer könnte das geheime Wechselverhältniß zwischen dem Leibe im Grabe und der Seele in der Höhe bezweifeln? Es finden sich wohl selbst in der Natur Analogien dazu. Und wie sollten also nicht auch jene beiden Erderschütterungen, indem sie die Leichen in der lebenden Erde bewegen, kraft ihrer Ursachen in die Seelen dieser Leichen dringen, und jene zu diesen herniederziehen? So bewegte sich die Erde (ἐσεισθη): so öffneten sich die Grabesstätten (ἀνεώχθησαν): so wurden die Leichen aufgeweckt (ἠγέρθη), und gingen dann heraus (ἐξελθόντες) nach seiner Auferstehung, Vielen sichtbar (ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς). So viel ist gewiß, daß diese unmittelbar auf Tod und Auferstehung Christi folgende Auferstehung vieler Todten der erste Anfang der Wirkung jener beiden durch beide Erdbeben auch äußerlich bezeichneten Thaten Gottes ist, ein Anfang, an welchem der auch nach dem Tode fortdauernde Rapport zwischen Leib und Seele sich bethätigt und verwirklicht, womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß erst in der letzten allgemeinen Auferstehung dieser inhalt- und geheimnißreiche Rapport an jeder einzelnen Seele zu seiner Vollendung gedeiht und reift. Denn dabei bleibt es, daß eine partielle Vollendung ein Widerspruch im Beisatze ist, welcher sich nur dadurch löset, daß der Anfang den Keim zur Vollendung schon in sich hat und in sich weiß. Wie könnte auch ein einzelnes Glied an dem Gesammtleibe ohne diesen zu seiner vollständigen Redintegration gelangen? Und wenn jenen auferstandenen Einzelleibern, die in Jerusalem wirklich sichtbar wurden, Vielen, aber nicht Allen, sichtbar wurden, weder am Geiste, noch an der Seele, noch am Leibe sonst irgend

etwas fehlte, so würde ihnen doch dieses Beides noch fehlen, erstens, daß die anderen Glieder derselben Menschheit noch nicht auferstanden, ja zum Theil noch nicht zum ersten Leben in die Welt geboren sind, zweitens, daß die Erde, als der Gesammtleib der Menschheit, sammt dem Himmel, als ihrer Seele, noch nicht neu geworden ist: sondern sie warten noch mit uns eines neuen Himmels und einer neuen Erde (2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1). So ist denn auch diese Auferstehung etlicher Todter bei dem Tode und der Auferstehung Christi eben nur der Anfang zu der letzten Auferstehung, als der Vollendung für Alle.

Wir sehen jetzo, wie uns grade das aus der Thatsache einer partiellen Auferstehung entnommene Bedenken gegen die allgemeine Auferstehung in der Anerkennung der letzteren nach ihrer vollen Wahrheit gefördert hat; aber nun erhebt sich ein neues Bedenken. Ist denn nicht Christus selbst wahrhaftig und wirklich auferstanden in verklärter Leiblichkeit? auferstanden vor der allgemeinen Auferstehung? Ist denn diese göttliche Thatsache nicht auch ein Widerspruch gegen den Begriff der allgemeinen Auferstehung und Vollendung? Das ist das neue Bedenken, welches uns als Frage entgegentritt. Darauf antworten wir freudig und getrost, mit den aus Emmaus zurückkehrenden Jüngern: Der HErr ist wirklich und wahrhaftig (ὄντως) auferstanden, und sichtbar erschienen (Luk. 24, 34); wir antworten zuversichtlich und gewiß mit Paulus: Nun aber ist Christus auferstanden von den Todten, und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen (1 Kor. 15, 20). Er ist der Erstling, denn Er ist das A und das O, der Anfang und das Ende. Er ist nicht bloß ein einzelnes Glied am Leibe, sondern dessen Haupt und Substanz. Er ist ja die Auferstehung selbst und das ewige Leben (Joh. 11, 25). Christus ist das Ganze, welches eher ist, als die einzelnen Glieder. Und wenn das gleichwohl noch ein Widerspruch ist, so ist es eben nur ein Widerspruch des subjektiven Verstandes, den die Objektivität der Wahrheit richtet, ein Widerspruch, den der Glaube und die Glaubenserkenntniß siegreich überwindet, und den selbst die höhere Vernunfterkenntniß bewältigt, wie wir an Aristoteles (Pol. I. 1) sehen können. — In Christo ist schon Himmel und Erde neu, vor Ihm sind tausend Jahre wie Ein Tag; und doch ist auch damit nicht geläugnet, daß die Zukunft, weil für uns die Glieder, auch für den HErrn

selbst gilt und eine relative Wirklichkeit hat, für den HErrn, der da zukünftig ist, seine Herrlichkeit zu offenbaren, wie die Schrift bezeuget (2 Tim. 4, 1. Kol. 3, 4). Ist doch für den Auferstandenen jedes Sterben in dem HErrn ein Zuwachs* Tag für Tag, wie vielmehr die allgemeine Auferstehung eine Verherrlichung in der Zukunft! Für das einzelne Glied bleibt es aber jedenfalls dabei, daß dessen Redintegration von der allgemeinen Redintegration abhängig ist. Das Weitere werden wir hernachmals erfahren.

Nach dem Gesagten scheint jedenfalls die erste Auferstehung, von welcher Johannes in der Offenbarung zeuget, weder die wirkliche zu sein, welche sich erst am Ende vollenden kann, noch auch bloß ein andres Bild für den allgemeinen Zwischenzustand der Kinder Gottes: sie ist vielmehr ein besonderer Abschnitt des Zwischenzustandes, ein Abschnitt, der noch überdieß auf tausend Jahr und eine kleine Zeit beschränkt ist, während der Zwischenzustand im Allgemeinen diese Beschränkung längst überschritten hat: sie ist, wie sich immer deutlicher zeigt, die letzte Vorbereitung zur Vollendung, die letzte Stufe zur allgemeinen Auferstehung, zur vollen Verleiblichung in der Verklärung: sie ist ein fortschreitender Anfang dieser Verleiblichung, ein Fortschritt im Jenseits, welcher mit dem Eintritte des tausendjährigen Reiches zusammenhängt, und gleich diesem noch in der Zukunft bevorsteht. Wir meinen wirklich die H. Schrift in ihrem einfachen Verständnisse, und namentlich das zwanzigste Kapitel der Apokalypse, wie es geschrieben steht, ohne Abzug und ohne Zusatz, für uns zu haben, wir meinen nicht minder die Kirche selbst, die allgemeine Kirche in ihrer fortlaufenden Tradition, das Verständniß gesammter Christenheit auf unserer Seite zu sehen, wenn wir — dem deutlich verkündigten tausendjährigen Reiche auf **Erden**, und gleichzeitig der ersten Auferstehung der oberen Gemeinde im **Himmel**, aber eben darum auch einer näheren Wechselbeziehung zwischen Himmel und Erde, zwischen der oberen und unteren Gemeinde, als der erst noch bevorstehenden Zukunft in Hoffnung und

* Mornay's Gattin sagte sterbend: Christ, mon seigneur, est monté au Ciel: il faut, qu'il y monte tout entier: il ne laisse derrière aucun de ses membres. Vergl. Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen. III. 2. S. 308. — „Lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?" —

Sehnsucht, aber auch in Zucht und Geduld entgegensehen, ohne daß wir uns darum selbsterfundenen chiliastischen Träumereien preisgeben dürften.

Katapausis, Anapausis, Erste Anastasis.

Die Pause des Zwischenzustandes, die selige Ruhe in diesem Zwischenzustande wird auch mit dem irdischen Schlafe verglichen, *κοιμήσις τοῦ ὕπνου* (Joh. 11, 11—13). Aber die Jünger verstanden Anfangs den Vergleich nicht; und wenn sie sagten: „Schläft er, so wird es besser mit ihm (si dormit, salvus erit; *εἰ κεκοίμηται, σωθήσεται*), so sagten sie die Wahrheit, aber sie bezogen es nur auf den leiblichen Schlaf, Jesus aber redete von dem Tode, als einem Schlafe. Von diesem Vergleiche sind wir am Anfange ausgegangen, darauf kommen wir jetzt zurück, weil das Gleichniß weiter führt. Schon der irdische Schlaf ist nicht ohne reges Geistesleben: davon zeugt der Traum. Wie viel mehr ist der überirdische Schlaf und Traum! Im irdischen Schlafe liegt der Leib darnieder, aber er ist doch noch in Verbindung mit dem Geiste durch die Seele: auch im überirdischen Schlafe ist nicht alle Verbindung abgebrochen.

Wenn wir uns hienieden nach vollbrachter Arbeit zum Schlafe niederlegen, um so sanfter, je gesünder wir sind, je besser die Arbeit war, so haben wir in diesem irdischen Niederlegen ein — wenn auch unzureichendes Bild für das überirdische Niederlegen, nämlich für die Katapausis. Wenn wir mitten im Schlafe, mitten im gesundesten und erquicklichsten Traumleben, etwa am Morgen, wo die Seele am freisten wird *, frisch und fröhlich uns regen und bewegen, oder auch aufrichten, ohne darum schon zum Tagesleben aufzuwachen und aufzustehen, so haben wir an diesem Zeichen der Erholung ein — wenn auch unzureichendes Vorspiel für das überirdische Aufrichten der Sinne in der seligen Ruhe, für die Anapausis. Wenn wir dann früh Morgens vom Schlafe aufstehen und vom Lager uns erheben, aber noch nicht völlig für den Tag gerüstet, noch nicht fertig, um auszugehen, so haben wir in diesem Aufstehen, in dieser ersten Erhebung ein — wenn

* Dante: Purg. IX. 16—18.

auch unzureichendes Gleichniß für die erste Anastasis, als den ersten Anfang zur wirklichen Auferstehung.

Das Gleichniß kann die Aufmerksamkeit nach allen Seiten in Anspruch nehmen. Wenn wir schlafen gehen wollen, so entkleiden wir uns erst: so ist es auch im Sterben. Wenn wir aber aufstehen, so bekleiden wir uns wieder, oder wir werden wieder bekleidet: so wird es auch sein in der Auferstehung, und noch vor der letzten. „Der Leib geht „nun zur Ruhe, legt ab das Kleid und Schuhe, das Bild der Sterb„lichkeit: die leg' ich ab, dagegen wird Christus mir anlegen den Rock „der Ehr' und Herrlichkeit." — Aber es ist auch das zu merken, daß wir uns nicht ganz entkleiden, sondern die Kleidung nur wechseln und erleichtern, wenn wir schlafen gehen; so wird auch die Seele durch das Sterben nicht ganz entkleidet, nicht ganz entleibt: oder, wie Tertullian es ausdrückt, die Seele ist in dem Zwischenzustande nach dem Tode zwar ohne ihr Fleisch (sine carne), welches erst hernachmals verklärt wieder auferstehen wird, — aber darum nicht ohne Leib (non sine corpore), nicht ohne ihren Leib: sie ist wohl entkleidet, aber nicht ganz bloß.

Oder wenn wir hienieden am frühen Morgen aufstehen vom Schlafe, und alsbald in der ersten Morgenkleidung mit allen Hausgenossen zu den Bergen aufsehen, von welchen die Hülfe kommt, Lob und Dank zu opfern mit Bitte und Gebet, so erinnert uns dieses Aufstehen und Aufsehen im ersten Morgenkleide zum Morgenpsalm — an die erste Anastasis, — nur daß in dieser das überirdische Morgenkleid immer herrlicher wird, während das irdische Morgenkleid nach und nach sich abträgt. Aber nun kommt auch hienieden die Stunde, wo sich der Mensch am Morgen für sein Tagewerk vollständig anzieht und sich rüstet, neugewaschen und neubekleidet. Das ist auch ein schwaches, unvollkommenes Bild der wirklichen Auferstehung, der Vollendung: Tertullianus sagt: resurrectionis plenitudo per carnem.

Doch wir stehen noch vor der ersten Anastasis, welche die letzten tausend Jahre des Zwischenzustandes der Auserwählten erfüllen, und dann alle Tage herrlicher werden wird. Wollen wir etwa von da aus noch einen Blick weiter thun, drüber hinaus? Aber — schrittweise, und nach Anleitung der Schrift, daß wir uns nicht verirren.

Der Abschluß des Zwischenzustandes.

Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, dann kommt die letzte Empörung des Feindes, der letzte Kampf, der letzte Sieg Des, der auf dem weißen Stuhle sitzt (Offenb. 20, 7—11).

Und darauf folgt der letzte Tag, der jüngste Tag, nämlich die allgemeine Auferstehung und das Gericht, das letzte Gericht. Eins ist nicht ohne das Andere (Offenb. 20, 12—15).

Die allgemeine Auferstehung redintegrirt das gesammte Menschengeschlecht als ein Ganzes, und erst mit demselben und durch dasselbe die einzelnen Menschen als Glieder durch und durch (*ὁλοτελεις*, per omnia) und ganz (*ὁλοκληρους*, integros) nach Leib, Seele und Geist, so daß nun auch die Verleiblichung vollendet und verklärt und geheiliget wird (1 Theß. 5, 23).

Denn der Leib ist auch des HErrn (*τὸ δὲ σῶμα τῷ Κυρίῳ*). Und der HErr gehört auch dem Leibe (*ὁ Κύριος τῷ σώματι*), und der Leib ist ein Tempel des heiligen Geistes (*ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος*). — Der Leib ist nicht der Magen (*κολία*), welchen der HErr außer Thätigkeit setzen wird (*καταργήσει*). „Gott aber hat den HErrn auferwecket, und wird uns auch auferwecken durch seine Kraft" (*ἐξεγερεῖ*). — 1 Kor. 6, 13—20.

Mit dieser Auferstehung ist das letzte Gericht verbunden, welches sondern und sichten und alles Verborgene offenbaren, alles Heimliche zur vollendeten Durchsichtigkeit, zur innerlichsten Erinnerung an den Tag bringen wird (Matth. 10, 26. Kol. 3, 1—4).

Dann werden auch die Werke, die jeder Seele alsbald mitgefolgt sind, in ihrer vollen Wahrheit denen klar und offenbar werden, in deren Geleite sie sind, so daß ein Jeder im Zusammenhange erkennt, was er eigentlich gethan und unterlassen hat, und wie Alles ersetzt und erfüllet worden ist (Matth. 25, 37. 44).

Hiermit kommt zugleich der innerste Zusammenhang der Auferstehung und des Gerichts zum Bewußtsein. Das Gericht bringt Alles offenbarlich zu Tage. Und was ist die Auferstehung? Die Auferstehung vollzieht einerseits die Verleiblichung der Seelen, oder vielmehr die Vollendung dieser Verleiblichung, andererseits die Verklä-

rung dieser Leiblichkeit, oder vielmehr die Vollendung dieser Leibesverklärung; sie ist nach beiden Seiten der Akt, wodurch Alles leiblich, d. h. sichtbar, alles Leibliche vergeistet und verklärt wird. Verleiblichung ist Sichtbarwerden, Verklärung ist Durchsichtigwerden. Und dazu gehört auch das Gericht, wodurch das Verborgene offenbar wird, und das Heimlichste an den Tag kommt.

Nun erschließt es sich auch in seinem tiefsten Sinne, wenn gesagt worden ist: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Auferstehung und Gericht führen zu diesem neuen Zustande der Leiblichkeit: sie bilden den Abschluß dieses Aeons und den Uebergang zum kommenden Aeon. Wie das Sterben — wir wiederholen es — der Uebergang von dem ersten zum zweiten Zustande des ersten Aeon ist, so ist Auferstehung und Gericht der Uebergang vom ersten zum zweiten Aeon. Wie das Sterben und das erste Gericht einerseits zu diesem Leben, welches es abschließt, und andererseits zu dem Leben nach dem Tode, welches es eröffnet, sich verhält, so verhält sich Auferstehung und das letzte Gericht einerseits zu dem Zwischenzustande, den es abschließt, und andererseits zu dem zweiten Aeon, den es eröffnet. Fasse es, wer es fassen kann, wir haben es nicht vergeblich noch einmal wiederholt: aber ganz kann es Niemand erfassen. Es kann auch dazu dienen, daß wir, ehe wir sterben, mitten im Leben sterben lernen, und daß wir mitten in dem vom Tode umschlungenen Leben nicht allein mit dem Geiste, sondern auch mit dem Leibe, welcher des HErrn ist, täglich auferstehen lernen, ehe die erste und die letzte Auferstehung kommt. Und wie dieses Leben, so ist auch der ihm folgende Zwischenzustand eine Vorbereitung zu der Auferstehung und zu dem letzten Gerichte.

Anapsyxis und Anesis.

So gewiß Katapausis, Anapausis und erste Anastasis demselben Zwischenzustande angehören, und doch verschiedene Seiten, ja verschiedene Stufen desselben bezeichnen, eben so gewiß folgen auch alle diese Verhältnisse erhöhet in die letzte Auferstehung und deren neuen Aeon. Aber gleicherweise sind auch die Seligkeiten des kommenden

Aeon nach dem Keime schon in dem Zwischenzustande dieses Aeons enthalten.

So verhält es sich auch mit den Zeiten der Erquickung von dem Angesichte des HErrn (*καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ Κυρίου*), auf welche Petrus vertröstet (Apostelg. 3, 19—21). „So „thut nun Buße und bekehret euch, daß eure Sünden vertilget wer„den, auf daß da komme die Zeit der Erquickung (*καιροὶ ἀναψύ„ξεως*) von dem Angesichte des HErrn, wenn Er senden wird Den, „Der euch jetzt zuvor geprebigt wird, Jesum Christum, welcher muß „den Himmel einnehmen, bis auf die Zeit, da herwieder gebracht „werde Alles, was Gott geredet hat durch den Mund aller seiner Pro„pheten von der Welt an (*ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως*)." — Hier knüpft sich Erquickung und Wiederbringung, Anapsyxis und Apokastasis aneinander, Refrigerium und Restitutio. Die Erquickung (*ἀνάψυξις*) kommt zur rechten Zeit, zur gemessenen Zeit (*καιροὶ ἀναψύξεως*, tempora refrigerii), und die Wiederherstellung (*ἀποκαταστασις*) erfolgt auch zu ihrer Zeit (*χρονοὶ ἀποκαταστασεως*, tempora restitutionis). Jene Zeiten (*καιροὶ*) werden anders, als diese (*χρονοὶ*) genannt: aber unsere Sprache versagt hier, wie die lateinische, den Dienst zu distincterer Bezeichnung. Es ist wohl zu merken, daß der HErr kurz vor seiner Himmelfahrt auf die Frage der Jünger nach der Zeit der Wiederherstellung des Reiches Israel dieselbe Unterscheidung macht, wenn er ihnen antwortet: *Οὐχ ὑμῖν ἐστὶν γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς.* Hier haben alle Sprachen den Unterschied auszudrücken gesucht. „Es gebühret euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde," „tempora vel momenta," „les tems et les momens," „the times or the seasons". Jetzt fragen wir aber nicht nach der Stunde, sondern nach der eigentlichen Beschaffenheit der Anapsyxis.

Wie Petrus eine künftige Anapsyxis verkündigt, so verheißet Paulus den Thessalonichern und allen Christen, die Trübsal leiden, eine künftige Anesis, nämlich eine von aller Noth entbindende Ruhe und Erholung (*ἄνεσιν μεθ' ἡμων*), „Ruhe mit uns, wenn nun der HErr „Jesus wird offenbaret werden (*ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰη„σοῦ*), sammt den Engeln seiner Kraft, — wenn Er kommen wird, daß „Er herrlich erscheine mit seinen Heiligen und wunderbar mit allen

Gläubigen" (2 Theſſ. 1, 7—12). Aneſis iſt wieder ein neues Wort, die zukünftige Seligkeit vor dem Geſichte des HErrn auszudrücken.

Erſt Anapſyxis bei Erfüllung alles Deſſen, was zuvor geſagt iſt, dann Aneſis bei der Offenbarung Jeſu Chriſti, wenn er wieder erſcheinen wird mit den Engeln und Heiligen! Wir überſetzen, ſo gut wir's vermögen, Erquickung und Ruhe zur Erholung, Erfriſchung und Entbindung, Aufathmen. Andere Sprachen überſetzen Anapſyxis in refrigerium, raffraichissement, refreshing, consolazione; Aneſis in requiem, relache, rest, consolazione, riposo. Die beiden Worte gewähren wieder zwei neue Einblicke für den Zuſtand, welcher dem Volke Gottes verheißen iſt nach dem Tode von nun an; denn wenn auch nach dem unzweideutigen Sinne der Offenbarung die höchſte Verklärung des ſeligen Friedens in der Anapſyxis und in der Aneſis der letzten Vollendung in dem Uebergange von dieſem zu jenem Aeon vorbehalten iſt, ſo wird doch denen, die in dem HErrn ſterben, der Anfang und Keim zu allen dieſen unterſchiedenen Seiten und Stufen der Seligkeit alsbald nach dem Tode beigelegt von nun an. — Wohl gilt es, einerſeits dieſes und jenes Leben, andererſeits dieſen und den kommenden Aeon zu unterſcheiden, aber doch ſo, daß wir den Zuſammenhang nicht überſehen, den Zuſammenhang zwiſchen dieſem und jenem Leben, den Zuſammenhang zwiſchen dieſem Aeon und dem kommenden.

Zu dieſem Aeon gehört auch, wir wiederholen es, das erſte Leben nach dem Tode, der Zwiſchenzuſtand der Seligen. Diesſeits und Jenſeits zuſammen ſind der erſte Aeon, der inneſtehende Aeon der unteren und oberen Gemeinde: in der Vollendung hingegen iſt Diesſeits und Jenſeits nicht mehr getrennt, wir müßten uns denn von dem ſtrengen Begriffe entbinden, und relativ auch den kommenden Aeon als jenen, als Jenſeits bezeichnen. Aber wie wir uns auch ausdrücken, ſo viel iſt gewiß: ein Zuſtand ragt in den andern: ſo iſt auch ſchon in dieſem Aeon Kern und Keim zu jenem: unſer Wandel iſt ſchon im Himmel, ſo wir glauben. Und ſind uns denn nicht fühlbar ſchon für dieſes irdiſche Leben Augenblicke gegeben, einem Menſchen mehr, dem andern weniger, da wir die Kräfte der zukünftigen Welt vorabſchmecken, auch des kommenden Aeon? (δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος; Hebr. 6, 5). So werden

auch Alle, welche sterbend nur den leiblichen Tod schmecken, aber nicht den Tod, alsbald die Kräfte des kommenden Aeon zu schmecken anfangen.

Das ewige Leben.

Auch das ewige Leben (ἡ αἴωνιος ζωή) beginnt nach seinem Keime schon hier, es beginnt mit der Glaubenserkenntniß (Joh. 17, 3. Hebr. 11, 1) und wächset fort, bis es zur Vollendung kommt. Nach seiner wirklichen Vollendung ist es der neue Himmel und die neue Erde, und die heilige Stadt, das neue Jerusalem mit zwölf Thoren, mit den Mauern und Gründen von allerlei Edelsteinen, und der Strom lebendigen Wassers, der ausgehet von dem Stuhle Gottes, und des Lammes, klar wie ein Krystall, und an beiden Ufern das Holz des Lebens mit zwölf Früchten (Offenb. 21, 22).

Wer vermag wohl Solches Alles auszudenken? Und die Knechte werden dem HErrn dienen, und Sein Angesicht sehen, und regieren in die Ewigkeiten der Ewigkeiten, in die Aeonen der Aeonen. Solches ist die Herrlichkeit der Vollendung, womit die Offenbarung St. Johannis in den beiden letzten Kapiteln alle unmittelbare Gottesoffenbarung abschließt. Zuletzt spricht es: „Ich komme bald. Amen"; und die Antwort ist: „Ja, komm, Herr Jesu!"

Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit uns Allen! Amen.

III.

„Bewahre mich, Gott, denn ich traue auf Dich.“

So beginnt nach dem Sinne mehr als ein Psalm (7. 11. 23. 71), betend und vertrauend, aber besonders der Psalm 16, welcher מִכְתָּם לְדָוִד überschrieben ist, das heißt nach der Septuaginta *στηλογραφια*, Säuleninschrift zum Denkmal für David, oder nach Luther* „ein güldenes Kleinod David's.“ Nach Anderen deutet die Ueberschrift auf ein Geheimniß, das den Menschen verschlossen bleibt ohne den Geist Gottes. Der Psalm selbst bewähret sich aber von Wort zu Wort als ein Trost, der nicht wanket in der Gewißheit des Lebens, das kein Tod tödtet (בַּל־אֶמּוֹט).

Eben darum hält sich der Psalm fest und zuversichtlich an das erste Gebot, wie es 2 Mos. 20, 3 geschrieben steht**, und findet darin die unwandelbare Zuversicht. So begründet schließt dann das Glaubenslied in gewisser Aussicht auf den Heiland, der verheißen war, dem Tode die Macht zu nehmen, und das Leben und ein unvergängliches Wesen an das Licht zu bringen (2 Tim. 1, 10), mit folgenden Glaubenszeugnissen:

8. Ich habe den HErrn allezeit vor Augen, denn Er ist mir zur Rechten: darum werde ich wohl bleiben.
9. Darum freuet sich mein Herz, und meine Ehre ist fröhlich, auch mein Fleisch wird sicher ruhen.

---

* Vergl. D. M. Luther's sämmtliche Werke. Erlanger Ausg. XXXVII. S. 275. XXXVIII. S. 143 f. — Exeget. Opera latina Lutheri XVII. 117 sqq.

** Vergl. D. W. Hengstenberg: Commentar über die Psalmen. I. S. 315 zu Ps. 16, 2.

10. Denn Du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen, und nicht zugeben, daß Dein Heiliger verwese.

11. Du thust mir kund den Weg zum Leben: vor Dir ist Freude die Fülle und liebliches Wesen zu Deiner Rechten ewiglich.

Petrus übersetzt die alttestamentliche Prophetie nach der Septuaginta alsbald in der ersten Pfingstpredigt (Ap. 2, 25—28):

25. Ich habe den HErrn allezeit vorgesetzt vor mein Angesicht: denn Er ist an meiner Rechten, auf daß ich nicht beweget werde.

26. Darum ist mein Herz fröhlich, und meine Zunge freuet sich, denn auch mein Fleisch wird ruhen in der Hoffnung.

27. Denn Du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen, auch nicht zugeben, daß Dein Heiliger die Verwesung sehe.

28. Du hast mir kund gethan die Wege des Lebens, Du wirst mich erfüllen mit Freuden vor Deinem Angesicht.

In gleicher Weise zeuget Paulus zu Antiochien im Lande Pisidien, in Beziehung auf denselben Psalm, wenn er ausruft (Ap. 13, 35):

„Du wirst es nicht zugeben, daß Dein Heiliger die Verwesung sehe."

Der Apostel deutet das Wort ausdrücklich auf die Auferstehung des Gekreuzigten, Gestorbenen und Begrabenen, als die Bürgschaft unserer dereinstigen Auferstehung. Wirklich ist der innerste Kern und Stern des Psalms 16 nichts Geringeres, als was Psalm 118, 17 zuversichtlich wiederholt:

„Ich werde nicht sterben, sondern leben, und des HErrn Werk verkündigen."

לֹא־אָמוּת כִּי־אֶחְיֶה וַאֲסַפֵּר מַעֲשֵׂי יָהּ.

Der ganze Psalm ist wirklich „ein erweitertes בַּל־אֶמּוֹט",* ein zuversichtliches לֹא־אָמוּת.

Zur näheren Erläuterung dieser Trostschrift von Wort zu Wort können statt ausführlicher Kommentare zunächst die unterschiedenen Zungen dienen, in welchen der reiche Sinn seinen Ausdruck gefunden hat, die alt- und die neutestamentliche nebst der Septuaginta, des-

* D. J. Chr. K. von Hofmann: Schriftbeweis. II. 1. S. 356. 357.

gleichen die Vulgata, und auch neuere Sprachen. Wir beschränken uns aber auf die letzten vier Verse, von welchen wir die deutsche Uebersetzung A. und N. Testamentes schon vernommen haben.

---

8 שִׁוִּיתִי יְהוָה לְנֶגְדִּי תָמִיד כִּי מִימִינִי בַּל־אֶמּוֹט׃
9 לָכֵן שָׂמַח לִבִּי וַיָּגֶל כְּבוֹדִי אַף־בְּשָׂרִי יִשְׁכֹּן לָבֶטַח׃
10 כִּי ׀ לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁז לִשְׁאוֹל לֹא־תִתֵּן חֲסִידֶיךָ לִרְאוֹת שָׁחַת׃
11 תּוֹדִיעֵנִי אֹרַח חַיִּים שֹׂבַע שְׂמָחוֹת אֶת־פָּנֶיךָ נְעִמוֹת בִּימִינְךָ נֶצַח׃

Ap. 2, 25. *Προωρώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διαπαντος, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστίν, ἵνα μὴ σαλευθῶ.*

26. *Διὰ τοῦτο εὐφράνθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου· ἔτι δὲ καὶ ἡ σαρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι.*

27. *Ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου, οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοραν.*

28. *Ἐγνώρισάς μοι ὁδους ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου.*

Hiermit stimmt wörtlich die Septuaginta, welche V. 11 mit folgenden Worten schließt: *τερπνότης ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος.*

Auch die Vulgata übersetzt den Psalm und des Apostels Pfingstpredigt mit denselben Worten:

8. Providebam Domiuum in conspectu meo semper: quoniam a dextris est mihi, ne commovear.
9. Propter hoc laetatum est cor meum et exultavit lingua mea, insuper et caro mea requiescat in spe.
10. Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.
11. Notas mihi fecisti vias vitae: adimplebis me laetitia cum vultu tuo: delectationes in dextera tua usque in finem.

Nun folgen noch die neueren Sprachen Italiens, Frankreichs, Englands:

8. Io antivedeva sempre dinanzi a me il Signore, perchè egli si sta alla mia destra, affinchè io non sia smosso.
9. Per questo rallegrossi il mio cuore, ed esultò la mia lingua: anzi anche la carne mia riposerà nella speranza.
10. Perocchè tu non abbandonerai l'anima mia nell' inferno: nè permetterai, che il tuo Santo vegga la corrupzione.
11. Mi facesti conoscere le vie della vita, mi ricolmerai di allegrezza colla tua faccia: delizie eterne sono alla tua destra.

---

8. Je me suis toujours proposé l'Eternel devant moi: et puisqu'il est à ma droite, je ne serai ébranlé.
9. C'est pourquoi mon coeur s'est réjoui, et ma langue s'est égaiée, aussi ma chair habitera avec assûrance.
10. Car tu n'abandonneras point mon âme au sepulcre, et tu ne permettras point que ton bien-aimé sente la corruption.
11. Tu me feras connoître le chemin de la vie; ta face est un rassasiement de joïe; il y a des plaisirs à ta droite pour jamais.

---

8. I have set the Lord always before me: because he is at my right hand, I shall not be moved.
9. Therefore my heart is glad, and my glory rejoiceth: my flesh also shall rest in hope.
10. For thou wilt not leave my soul in hell; neither wilt thou suffer thine Holy One to see corruption.
11. Thou wilt shew me the path of life: in thy presence is fulness of joy; at thy right hand there are pleasures for evermore.

In Vergleich mit der Paulinischen Trichotomie (1 Theſſ. 5, 23) ſagen David und Petrus Herz (לֵב, καρδια) ſtatt Geiſt (רוּחַ, πνευμα — νοῦς), nicht minder David Ehre (כָּבוֹד), Petrus Zunge (γλωσσα) ſtatt Seele (ψυχη, נֶפֶשׁ), endlich David und Petrus Fleiſch (בָּשָׂר, σαρξ) ſtatt Leib (σῶμα). So erweiſet ſich der Menſch nach Leib, Seele und Geiſt, nach Fleiſch, Ehre (Zunge) und Herz, nach Anfang, Mittel und Ende: und ſeine Stellung iſt mit dem Angeſichte vor dem HErrn, und mit der Ausſicht auf Freude die Fülle und liebliches Weſen zu Seiner Rechten ewiglich!

Druck von Ackermann u. Glaſer in Leipzig.

Göschel, Carl Friedrich,

Der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits

Leipzig 1856

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398128-6